ISSN 01306936

№ 6, 2005 (298)
листопад-грудень

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
National Academy of Sciences
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ім. Т. Г. ШЕВЧЕНКА
T. Shevchenko Kyiv National University
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Association of Ukrainian Ethnologists

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

FOLK STUDIES AND ETHNOGRAPHY

№ 6
2005

У журналі

CONTENT

ÇÀÑÍ Î ÂÍ ÈÊÈ ÆÓÐ Í ÀËÓ

Національна Академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського
Міністерство культури та мистецтв України

²íäåêñ 74328

Наукові гіпотези
Scientific Hypothesis

Із зарубіжної етнології
From World's Ethnology

Наукова дискусія
Scientific Discussion

Нариси та етюди
Essays and Etudes

З архівів, колекцій та рідкісних видань
From archives, collections and rare edition

Сторінка молодого дослідника
The Tribune of the Young Scholars

Пам'ятні дати

Memorable Dates

Огляди, рецензії, анотації

Overlooks, Reviews, Annotations

Í à ïåðø³é ñòîð³í ö³ îáêëàäèí êè: Світлина зі збірки Івана Гончара.

Редакція висловлює щиру подяку дирекції Українського центру народної культури "Музей Івана Гончара" за надану можливість публікації світлини.

Àäðåñà ðåäàêö³¿:
01001 МСП, Київ-1,
вул. Грушевського, 4,
тел. 278-16-36
e-mail: nte@etnolog.kiev.ua
http://www.etnolog.kiev.ua

Свідоцтво
про державну реєстрацію
друкованого засобу
масової інформації.
Серія КВ. № 649 від 25. 05. 94.

Здано до набору 10. 11. 05
Підп. до друку 21. 12. 05
Формат 210 x 297/8
Обл.-вид. арк. 16
Наклад 850 прим.
Зам. 1209.
Друкарня ВД "Академперіодика"

ПЕРЕВИДАННЯ "УКРАЇНСЬКИХ НАРОДНИХ МЕЛОДІЙ" К. КВІТКИ: НАУКОВЕ ЗНАЧЕННЯ І ПРОБЛЕМАТИКА

Àíàòîë³é ²ÂÀ Í ÈÖÜÊÈÉ

Автором цих рядків підготовлено перевидання збірника "Українські народні мелодії" (К., 1922) разом з недрукованим досі "Коментарем" К. Квітки до збірника (312 сторінок машинопису). Цим продовжується справа оприлюднення спадщини одного з найвизначніших етномузикологів світу. У зв'язку із завершенням підготовки відповідального видання вважаю обов'язком пояснити деякі принципи критично-текстологічної методики.

Показовою рисою К. Квітки-етномузиколога є переконання про недостатність для музиканта-етнографа самої лише збирацької (нехай і високопрофесійної) діяльності. Він виробив власну практику і теорію документування народної музичної культури. Її особливість полягає у поєднанні польової і теоретичної роботи, а музично-текстові записи супроводжуються соціологічними спостереженнями, описами і гіпотезами. До практики збирання фольклору К. Квітка, таким чином, приєднав його пояснення. Творчим підсумком такого комплексного погляду на документування музичного фольклору став "Коментар" до збірника "Українські народні мелодії" (1922). Через несприятливі обставини ця унікальна у світовій етномузикології праця досі не була видана, а отже, й не включена до кола визначних теоретичних досягнень української музичної етнографії.

Минулі 80 з лишком років ствердили цінність збірника "Українські народні мелодії" для вітчизняної етномузикології та його спрямовуючий вплив на інтонаційні пошуки національної композиторської школи 1920-30-х років. Але при всьому тому збірник ще далеко не розкрив усю глибину змісту: він не може бути належно оцінений і осмислений без Квітчиного "Коментаря" до нього. Збірник і "Коментар" утворюють єдину у світовій фольклористиці дилогію з документування народної музичної культури. Це визначна в науці праця, яка відкриває нові творчі горизонти у збирацькій і теоретичній роботі. Саме підхід до "Українських народних мелодій" К. Квітки як до музично-етнографічної дилогії є головною методологічною ідеєю нового видання. Але й сам збірник давно чекає на критичне перевидання.

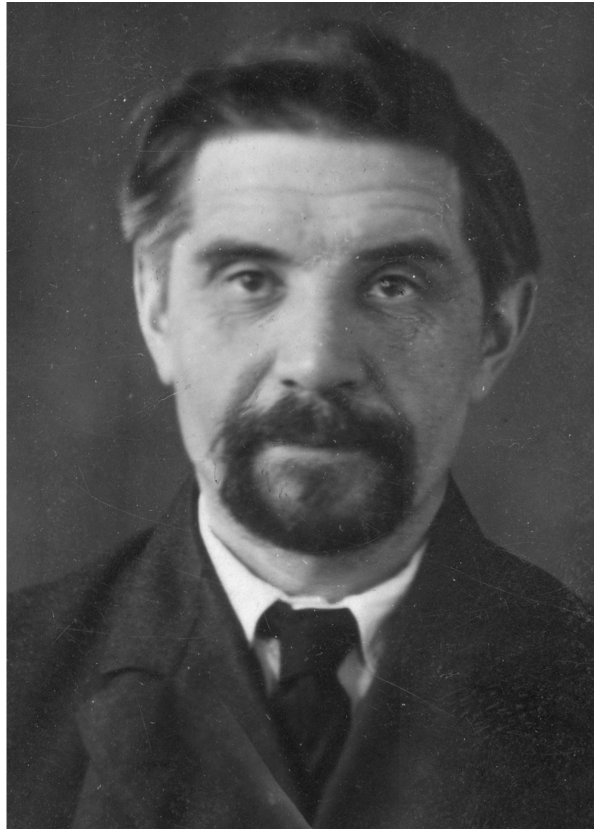
Відредагувати, усунути помилки, що виникли за видавничих та інших обставин при підготовці до друку матеріалів збірника 1922 року, провести критично-текстологічний аналіз збірника, репрезентувати наукову працю, яка за етичними та професійними ознаками є однією з унікальних в історії культури, — така мета сучасної редакції "Українських народних мелодій" К. Квітки.

Дати оцінку збірникові "Українські народні мелодії" з погляду сучасного етномузикознавства, — тільки одне із завдань. Збірник Квітки — національно-культурна пам'ятка епохи на межі XIX-XX століть. Квітка був знайомий із діячами "Старої громади" і "Молодої громади" (серед їх членів були М. Драгоманів, В. Антонович, М. Старицький, М. Лисенко, Леся Українка та ін.). Причетність до ідей національно-культурного відродження сприяла ранньому утвердженню громадянських і наукових переконань. Ще до 18-річного віку Квітка записав близько трьох сотень українських народних мелодій. У цьому ж віці його запросили до підготовки, редагування й видання записів З. Доленги-Ходаковського (тоді воно не було здійснене і корпус українських записів польського збирача видано вже 1974 року)[1].

Польова праця К. Квітки надихалася поступом європейської та вітчизняної етномузикології, і десь супроводжувалася максималізмом. Молодий етнолог намагався перевершити з музичного боку рівень і техніку фіксації народних мелодій сучасними збирачами. "Орієнтуючись на збірники М. В. Лисенка як взірець для запису, — писав К. Квітка, — я відразу прагнув перевершити цей взірець в точності, схоплюючи та фіксуючи усі музичні і мовні варіанти, породжувані співаком під час виконання пісні, а також діалектні фонетичні особливості"[2].

Вирішальним було також вроджене призначення стати збирачем і дослідником народ-

ної музики і особистісний громадянський вибір. Доктор мистецтвознавства В. Пасхалов, близька К. Квітці людина, залишив у своїх записках таке зізнання Квітки: "Коли б я бачив, що музичний фольклор ретельно вивчається кваліфікованими етнографами, я зайнявся би дослідженням об'єктів образотворчих і пластичних мистецтв"[3]. Ці переконання склалися у 16-річного Квітки, коли він "уперше приступив до записування народних мелодій вже з ясно усвідомленою метою історичного документування і з переконанням присвятити цій справі своє життя"[4]. Кількома сторінками нижче у цій же статті "Взгляд на мой фольклористический путь" Квітка пише: "Що ж стосується літературного оформлення досліджень, я вдався до цього роду діяльності якось непомітно для себе, [...] вважаючи завжди такого роду роботу побічною на своєму фольклористичному шляху; тим не менше починаючи з 1923 року вона фактично займала значно більше часу і сил, ніж документування"[5]. У сказаному висловлене розуміння наукової ваги народних мелодій як історичних документів.



Про значення, яке К. Квітка надавав записам і публікаціям народних мелодій, красномовно свідчать його рецензії. У 2-у томі "Избранных трудов" у "Списку друкованих праць К. В. Квітки" налічується до 20-ти рецензій на збірники народної музики (рахуючи й праці, де фрагментарно давалася оцінка музичних записів). Але майже відсутні огляди теоретичних праць. Хоча до 1920-х років вже було видано роботи К. Бюхера, Ф. Колесси, К. Закса, Р. Ляха, О. Маслова, М. Грінченка та ін. К. Квітка, за винятком монографії "Руська народна музика" П. Сокальського, жодній не дав широкої друкованої оцінки. К. Квітка дуже невисоко оцінював сучасний йому теоретичний доробок (за винятком "Ритміки українських народних пісень" Ф. Колесси[6] і праці П. Сокальського). Про це свідчать численні побіжні зауваження у різних його працях. Відсутність розгорнутих друкованих відгуків на теоретичні праці — красномовний аргумент на користь того, що першорядну увагу К. Квітка приділяв саме збиранню та публікаціям музичного фольклору.

У рецензії "Максимович і Аляб'єв в історії збирання українських народних мелодій" (яка водночас є й дослідженням з проблем методики записування музичного фольклору) К. Квітка зазначає, що у 1915 році працював над матеріалами до історії збирання української народної музики[7]. Показово, що темою дослідження обрав саме музичну етнографію, а не історію науково-фольклористичних поглядів.

Квітка підкреслював, що "музичний етнограф не замикається тільки в нотному транскрибуванні мелодій, хоч би зробленому з можливою пильністю" (7, С. 125). Необхідні також описи та пояснення записувача. Під поясненнями він розумів теоретичні висновки, які, однак, "в самому збірнику не конче потрібні, але для установлення точности і правильности музичного тексту вони мають те значення, що характеризують самого записувача..." (7, С. 125).

На відміну від пояснень (де надається місце теоретичним розвідкам), мета описів полягає у комплексному висвітленні народної музики: "опис нотним письмом і словами є одна цілість" (7, С. 125). До словесних описів належать "пояснення такого роду, як вказівки на те, де записано пісню, характеристика осіб, що її співали, окреслення, так би

мовити, її географічного та соціяльного ареалу, її побутової ролі, відомості про обставини, при яких записано дану пісню, спроби при можливості визначити самі манери співу, — ті, що їх знаки нотного письма не спроможні виразити...” (7, С. 125).

Стаття “Максимович і Аляб’єв”, отже, не так рецензія, як програма діяльності професіонала-етномузиколога, що поєднує здібності збирача і теоретика. Більшість окреслених у статті “Максимович і Аляб’єв” позицій була реалізована К. Квіткою кількома роками раніше — у збірнику 1922 р., а також пізніше, вже наприкінці 1940-х — поч. 50-х років — у “Коментарі”, але з різних причин — не все. 25 років відділяє перші записи від останніх, які увійшли до збірника “Українські народні мелодії”. Це був час зростання професіоналізму в галузях музичної етнографії та етномузикології. У корпус збірника Квітка включив також 58 мелодій, записаних іншими особами. Постало питання редакторського втручання, до якого К. Квітка як прибічник академічної едиції не був готовий. Не сприяли ґрунтовній редактурі й умови підготовки та друкування збірника.

Є підстави стверджувати, що рецензія К. Квітки “Максимович і Аляб’єв в історії збирання українських народних мелодій” була написана значною мірою через незадовільне ставлення до музичної етнографії в українській Академії наук, а також невдоволення умовами підготовки й видання збірника “Українські народні мелодії”. Отже, скромна праця Максимовича-Аляб’єва стала для Квітки приводом запропонувати ідеальну програму фахової підготовки та польової роботи професіонала-збирача народних мелодій.

Як правило, серйозна наукова праця має подвійний резонанс: привертає увагу фахівців та здобуває певне визнання серед інших кіл суспільства. Показово, що громадський інтерес до збірника не був передбачений ні самим К. Квіткою, ні істориками української музики. Поява збірника, де мелодії були опубліковані без текстів, не збудила до нього інтересу з боку широких кіл інтелігенції. Першими оцінили музичне багатство “Українських народних мелодій” композитори (причому, не лише українські[8]). Жоден із збірників фольклору народів світу не викликав такого, скажімо, мистецького ентузіазму, не став джерелом численних тем для авторської національної музики, як збірник Квітки “Українські народні мелодії” (до нього треба ще долучити “Народні мелодії. З голосу Лесі Українки списав К. Квітка”).

Збірникові “Українські народні мелодії” належить особливе місце в історії української музичної етнографії ще й тому, що це останнє фундаментальне видання, матеріали якого було зібрано виключно слуховим способом. Слухові записи проводилися Квіткою вимушено — через відсутність коштів на придбання фонографа. У той час, коли він розпочинав музично-етнографічну діяльність, Й. Роздольський вже працював з фонографом[9]. У Квітки такої можливості не було, хоча він цікавився проблемами механічного запису фольклору і, коли нагода траплялася, вдавався до нього[10].

Таким чином, в історії польової музично-етнографічної роботи та епохи переходу від слухових до механічних записів збірникові Квітки судилася особлива доля: він став останнім в українській музичній етнографії видатним зводом, що підсумовує практичні і методичні досягнення ери слухових записів. Цим він назавжди залишиться одним з найповніших і найзмістовніших джерел для аналізу першого етапу (його вищої фази) розвитку української та європейської музичної етнографії — ери слухових записів.

Другий етап пов’язаний із застосуванням у польових умовах механічного запису народної музики (спершу використання фонографа, далі — магнітофона). Остаточно техніка витиснула слухові записи (зокрема, і в роботі філологів та лінгвістів-діалектологів) лише у 1960-70-х роках. Але понад 50-річний “перехідний період”, коли ще співіснували і слухові, і механічні методики, не дав більше жодного “слухового” (за методикою роботи “в полі”) видання або рукописної колекції, які варто було б поставити поруч із збірником К. Квітки “Українські народні мелодії”[11].

Після появи “Українських народних мелодій” К. Квітки Ф. Колесса близько половини обсягу статті “З царини української музичної етнографії” відвів обговоренню праць К. Квітки і насамперед — збірника “Українські народні мелодії”. Він підкреслив значення зібраних Квіткою мелодій і звернув увагу на зважений науково-історичний підхід збирача

до пошуку музичних матеріалів. За географією, у збірнику представлено мелодії з усіх основних регіонів України (в тому числі понад 200 з Волинської, Подільської, Гродненської губерній та Галичини). Ф. Колесса зазначав: "Хоч це матеріал, зібраний власним коштом і заходом Квітки, а не в результаті планових екскурсій, все ж таки мелодії в значній частині підібрані доцільно з крайніх північних і західних земель української території — консервативніших з етнографічної сторони"[12]. Наступне, — підкреслив Ф. Колесса, — увага Квітки до речитативних наспівів, як лічилка 342 (600)[13], перекликання звірят 341 (581), імітація церковного дзвону 339 (580); замовляння дощу 331 (395), 332 (568), 333 (367), 334 (335); закликання сонця 328 (555), заворожування врожаю 284 (191). І вказав: "все це останки старовинних магічних формул зачаровування сил природи"[14]. Серед іншого, Ф. Колесса відзначив рідкісні зразки: на колодку 701 (597), варіанти "Кози" 255 (143), волочебну 305 (701), мелодії в амбітусі тритона 50 (34) та в лідійському ладу 1 (56).

Особливу цінність збірникові надають 5 розділів з 293-х обрядових мелодій. У розділі "VI. Пісні набожні" вміщено 12 наспівів на євангельські сюжети (за змістом сучасного перевидання). Через пізніші заборони друкувати і навіть записувати творчість такого змісту ця добірка аж до початку 1990-х років була останньою за радянських часів публікацією набожних пісень. Ці твори не належать до власне фольклорних. Увага Квітки до них не вказує на розширене розуміння ним народної пісні, але свідчить про характерні для нього два підходи до народної музичної традиції.

Перший — історично-науковий, етномузикологічний, де серед матеріалів провідне місце відводиться обрядовим жанрам і взагалі так званим старовинним пісням[15] переважно язичницького походження, які збереглися насамперед у селянському середовищі. Ці мелодії є основною базою застосування розробленої Квіткою теорії ритмоструктурної типології при дослідженні ареальних та історичних проблем[16].

Другий підхід можна назвати громадсько-культурним (чи культурологічним в сучасному сенсі). Він полягає в тому, що в коло дослідницьких інтересів включається не тільки селянська творчість, але й усна і усно-писемна музична культура усіх прошарків суспільства[17], у тому числі і його освічених верств.

Коло основних наукових інтересів К. Квітки становила творчість язичницько-селянська, якій він у збирацькій і дослідницькій роботі віддавав безумовну перевагу. У той же час Квітка розумів, що музична культура народу має вивчатися в її цілості — також з увагою до авторських фольклоризованих та фольклорно-євангельських творів. Через це у його збірнику бачимо не тільки наспіви на євангельські сюжети, але й пісні на тексти Т. Шевченка та В. Забіли: №№ 738 (400), 739 (738), 740 (475). До цього ж числа належить і мелодія Ольги Косач (Олени Пчілки) "Ой там на моріжку поставлю я хижку", № 741 (52). Записування такого роду творчості спонукається національно-психологічними та культурними потребами, що Квітка не заперечував, але завжди підкреслював першорядне значення обрядових шарів фольклору (власне язичницьких), які придатні як історичні документи для досліджень минулих культур в координації з цілим комплексом історичних дисциплін.

Вивчення ж апокрифічної та усно-писемної творчості — все ж прерогатива митців, філологів, музикознавців загального профілю[18]. Так само, як і дослідження мистецьких обробок (в тому числі дописування фортепіанного чи іншого супроводу до мелодій народних пісень). Розмежовуючи етномузикологічний і загальномузикознавчий (громадсько-культурний) аспекти історії музичної етнографії, мусимо зауважити методологічну нечіткість деяких дослідників в описові публікацій музичного фольклору за виданнями кінця XVIII-XIX століть. У роботах, наприклад, З. Василенко та О. Правдюка[19] публікації народних пісень у записах М. Лисенка і його попередників переважно аналізуються з позицій загального музикознавства, новоєвропейської стилістики: народні мелодії оцінюються не за їх історичним значенням, але переважно як матеріал композиторської обробки, при цьому невиправдано великого місця надається розглядові гармонії, функційній трактовці ладу, фактури, інструментального супроводу тощо.

З кінця XVIII століття (збірники В. Трутовського, І. Прача) і до другої половини XX століття словесна і музична фольклористика з великими труднощами звільнялася від літера-

туроцентристських і загальномузикознавчих поглядів на традиційну усну народну творчість. Свій перший невеликий збірник К. Квітка також видав 1902 року в гармонізації його гімназичного товариша Б. Яновського[20]. Останній 7-й випуск "Українських народних пісень" для голосу й фортепіано М. Лисенка вийшов 1911 року. Це десятиріччя знаменує остаточне завершення етапу композиторсько-мистецьких публікацій музичного фольклору в східній Україні (у них він поєднувався, особливо в М. Лисенка, з елементами етнографічного підходу до народнопісенних словесних і музичних текстів). Усі подальші видання народних пісень у композиторських обробках (насамперед творів М. Леонтовича, Л. Ревуцького, П. Козицького, М. Колесси та ін.) були вже не публікаціями народної музики, а виразними явищами виключно авторської творчості на основі змісту й тематизму народних пісень, запозичених із музично-етнографічних збірників.

Звід К. Квітки "Українські народні мелодії" став першим по-справжньому науково-етнографічним виданням української народної музики у східній Україні. Він постав результатом, з одного боку, остаточного виокремлення музичної етнографії в самостійну історичну дисципліну; з другого — К. Квітка в його упорядкуванні запозичив наукові засади музично-етнографічних видань Наукового товариства ім. Т. Шевченка у Львові і поширив їх наукову методологію на терен центральної і східної України. Найбільше на методиці упорядкування пісенного матеріалу збірника К. Квітки "Українські народні мелодії" позначився вплив ідей С. Людкевича як транскриптора і упорядника збірника "Галицько-руські народні мелодії"[21].

Готуючи матеріали до видання, Квітка вагався між двома можливостями: або упорядковувати мелодії за географічним принципом, або за структурою. Останній принцип вимагав часу (створення таблиць за складочисловою структурою та моделями ритму 745-ти мелодій) та паперової площі видання. Ні того, ні іншого у Квітки не було.

Однак з сучасного погляду обидва принципи упорядкування матеріалів народної музики (географічний та ритмо-структурний) не є задовільними. Коли б матеріали послідовно розташувати за географічним принципом, збірник мав би дуже строкатий за змістом і функцією пісень характер: пісні схожої функції, спорідненого змісту тощо потрапляють, у такому разі, в різні частини книги. Ті ж недоліки властиві і принципу структурному: якщо послідовно провести систематизацію за ритмічною формою, то поруч опиняться функційно і за змістом відмінні пісні, а споріднені за цими ознаками будуть розпорошені в різних відділах збірника.

У наш час, коли етномузикологія відмовилася від безнадійних пошуків єдино можливої систематизації, знайдено шлях поєднання географічного, функційного, ритмоструктурного і тематичного принципів. Вони втілюються в ряді аналітичних таблиць (структури, ритміки, форми, жанрово-тематичну, виконавців, географічній та ін.)[22]. Зміст таблиць здатен вивести читача і дослідника на будь-яку інформацію, що міститься у збірнику народних мелодій.

На початку XX століття, за відсутності практики оснащення збірників аналітичними таблицями, рубрикація С. Людкевича видалася К. Квітці оптимальною. Він використав принцип, де матеріал розмежовувався на дві великі частини: обрядові жанри і "пісні звичайні". Це відповідало уже сформованим на той час переконанням Квітки про музичні типи обрядових пісень як "археологічний" матеріал для історичних досліджень. Тому він їх згрупував за функційними та календарними ознаками (зима, весна, літо, осінь — восени, як правило, справляють весілля). Обрядові мелодії мають сезонний характер і несуть цінну інформацію про магічну обрядовість язичницьких часів. Язичницький обрядовий фольклор — це матеріали такої ж історичної цінності (і в часі так само[23]), як матеріальні знахідки археології. Він відкриває можливості координованого розв'язання проблем етногенезу, асиміляції, міграції із залученням знань з етнографії, історії, лінгвістики, археології.

Що ж до "пісень звичайних" (про кохання, родинні стосунки, чумацькі, козацькі тощо), жартівливих, танцювальних, то вони, поперше, не мають виразної музичної емблемності та приуроченості (за часом і місцем виконання), по-друге, їх "жанрова" визначеність, як правило, зводиться до змісту текстів і дуже рідко має чіткі функційні прикмети в мелодиці, формі, ритміці. Тому для

"пісень звичайних" оптимальним є саме географічний принцип групування, який виводить на закономірності музичних діалектів.

До рубрики "Пісень звичайних" було віднесено Квіткою й дитячий фольклор, який, строго кажучи, випадає із визначення "пісень звичайних"[24]: у ньому засвідчено не тільки вікову психологію виконавців, але й філогенетичні ознаки культурно-музичного розвитку людини. У "Передмові" до збірника сам Квітка, торкаючись, зокрема, рецитацій до дощу і сонця (коло цих атрибутів може бути значно розширене) писав: "Такі інвокації, широко-розпросторені у европейських народів, здебільшого опустилися до рівня дитячих забав, але давніше були всенародньою культовою одправою, що мала серйозне магичне значіння. Більшість примітивних співів нинішніх "натуральних" народів служать магичними засобами, щоб накликати щастя на ловах і війні, дощ, урожай і т. п. Отже, коли взяти на увагу, що найбільш придатний спосіб до пізнання (хоч би приблизного й здогадового) перших стадій розвитку музики у наших предків – то є студіювання нинішніх наших примітивів в зв'язку з музикою народів, що стоять на найнижчих ступенях, то значення таких досі ігнорованих музичних документів, як цього роду дитячі рецитації, стає ясне"[25].

Але таку класифікаційну трудність можна пояснити. По-перше, дитячих пісень Квіткою було записано усього 39 зразків (хоч як на той час – немало). По-друге, серед них, справді, ряд пісеньок та ігор є витворами дитячої психології і не має магічних витоків (лічилки, пісні до казок, імітативні співи тощо). У нинішньому перевиданні цю трудність систематизації було подолано тим, що дитячий фольклор залишено серед "пісень звичайних", але виділено в окремий підрозділ.

Зробимо висновок: принципи упорядкування музично-пісенного матеріалу С. Людкевичем у збірнику "Галицько-руські народні мелодії" та К. Квітки в "Українських народних мелодіях" засновані на об'єктивній генеалогії двох основних русел народної музичної творчості: язичницької та козацько-селянської (власне, європеїзованої). Якщо дивитися на ці дві гілки українського музичного фольклору як на щось генетично єдине та намагатися відшукати спільний національний інтонаційний знаменник, то мусимо розчаруватися: між ними існує лише предметно-етнічна (лексика, поетика), а не генетична координата (в обрядовому фольклорі українців насамперед зосереджені форми, структури, модальність неолітичних вірувань, що і становить його цінність як скарбу доцивілізаційних, отже загальнолюдських, стадій еволюції[26]).

Що ж до логічно-формотворчих та інтонаційно-виразових ознак обрядового та козацько-селянського (середньовічного) фольклору, то вони більше співіснують, аніж взаємодіють. Язичницька частина української музичної традиції значною мірою відображає не так національне, як індоєвропейське, а середньовічна музично-традиційна культура є основним чинником власне української ментальності[27].

Отже, з погляду історизму розподіл народних мелодій С. Людкевичем і К. Квіткою на два кількісно "непропорційні" розряди не лише мотивований суттю музичного матеріалу обох частин (пісень обрядових і звичайних), але і єдино правильний з етногенетичних позицій. Обох дослідників об'єднує не лише етномузикологічна ерудиція та інтуїтивне чуття гуманітарної ретроспекції, але й те, що вони не сприйняли літературознавчого підходу до проблем історизму фольклору і принципово втілили не хисткий "мотивно-фабульний" підхід до "жанровості" фольклору, а засвідчили в систематизації українських народних мелодій два справді "космологічних" здвиги: індоєвропейський та власне український національний.

У збірнику 1922 року Квітка вмістив "Табелю географичну" із зазначенням пунктів запису. Адміністративні кордони подано станом на 1914 рік. Тепер це у ряді випадків породжує проблеми. Внаслідок багаторазових перейменувань сіл, містечок, повітових центрів, численних територіальних перерозподілів земель сьогодні неможливо ідентифікувати значне число назв за сучасним станом топоніміки та адміністративного поділу. Крім іншого, колишній повіт обіймав територію, що сьогодні відповідає 5-8-ми адміністративним районам, які до того часто включають сусідні землі колишніх країв, губерній і повітів. Далі, якщо у довіднику "Адміністративно-територіальний поділ" 1947 року[28] ще можна знайти паралелі до адміністративного поділу 1914 року, то пізніші радянські видання такого типу

не подають необхідної інформації. Не кажучи вже про те, що ряд етнічних українських земель тепер перебуває у складі Білорусі, Польщі, Росії, а інформація про ті пункти у нас (і не лише у нас) відсутня. Про безнадійність створення покажчика, де були б враховані усі численні перейменування, свідчить визнання самого К. Квітки, який ще на початку 1950-х років писав: "в указателе 1948 г. значится девять населенных пунктов, называющихся "Городище" в пределах нынешней Волынской области, и я не имею возможности установить, в какой из нынешних районов входит то Городище, откуда происходила девочка, попавшая тогда в приют [від якої він записав пісні. — *Упоряд.*]"[29].

З аналогічними проблемами зіткнувся й упорядник. Доводиться змиритися з тим, що географію записів Квітки вдасться уточнити за станом "на сьогодні"[30] тоді, як будуть видані нові вичерпні адміністративні покажчики, робота над якими поки що не розпочалася і це є завданням відповідальних державних установ.

При використанні старого адміністративного поділу станом на 1914 рік не виникає складних проблем паспортизації пісень, ареальної типології, оскільки кордони колишніх повітів та їх назви вичерпно визначаються за енциклопедією Єфрона-Брокгауза, де надруковано також докладні карти. На відміну від радянського адміністративного поділу, дореволюційні (за Австро-Угорщини та Російської імперії) адміністративні кордони рідко порушували ареали пісенних типів, які складалися історично, і відповідали топографічним, етнографічним, водно-ландшафтним, економічним факторам. Межі колишніх губерній, країв, повітів, як правило, визначалися адміністрацією Австро-Угорщини та імперської Росії за етнографічними та географічними ознаками.

Торкаючись польової роботи Квітки, слід врахувати ту обставину, що він не був забезпеченою людиною. До 1920-х років музичною етнографією займалися ентузіасти. На збирання народних пісень багато хто дивився, за висловом Квітки, як на дивацтво чи забаганку. До початку роботи у Всеукраїнській Академії наук Квітка не мав змоги проводити спеціальні польові дослідження. Тому значна частина записів зроблена Квіткою не в місцях проживання співаків, а в Києві (насамперед від біженців воєн 1914-1920-х років), Тбілісі, Одесі, в Буркуті (на карпатському курорті), у дорозі, на пароплаві, на диригентських курсах від слухачів-студентів, — взагалі записи робилися при кожній нагоді. Але це не було просте колекціонування того, що "саме йшло до рук".

Від початку 1900-х років К. Квітка усе більшу увагу приділяв пошукам "примітивів" (яких багато серед дитячого фольклору), обрядовим мелодіям, соціально-побутовим пісням — чумацьким, козацьким, заробітчанським (певно, велике враження справив на нього спів Максима Микитенка і його наймитські пісні), історичній тематиці, баладам; розшукував мелодії до пісень, що були надруковані без текстів: про Ведмедівку 465 (315) і 456 (316), про канальні роботи 351 (215), про здобуття Озова 350 (211), про Бондаренка 347 (229), про кримські походи тощо; фіксував варіанти; велику увагу приділяв пошукам співаків з різних українських етнічних земель, особливо із західних та північних.

У результаті й досі збірник Квітки є неперевершеною за змістом і мелодичними типами антологією української народної музики — і за охопленням території, і за жанрами (бракує тільки голосінь, дум, русальних пісень і вміщено всього кілька зразків інструментальної музики[31]). Власне, щоб скласти повне враження про специфіку українського музичного фольклору, зацікавленим особам вистачить ознайомитись лише з цим одним збірником.

Те ж саме слід сказати і про значення для навчального процесу: збірник цілком відповідає основним вимогам до хрестоматії курсу українського музичного фольклору. Хоча цей його бік із політичних причин реалізувався лише частково: з 1934 по 1936 р. К. Квітка перебував у сталінському ГУЛАГ'у, а його праці фактично були під забороною аж до 1970-х років[32]. Збірник "Українські народні мелодії" не потрапив до фондів більшості обласних бібліотек, не кажучи вже про музичні навчальні заклади. Тому використовувався переважно викладачами кількох консерваторій. Через це існує нагальна потреба забезпечення цим збірником усі музичні навчальні заклади України, де викладається музичний і словесний фольклор.

Отже, з музичного боку збірник Квітки займає у фольклористиці, музикознавстві і

музично-фольклористичній педагогіці видатне місце.

Інакше справа стоїть з пісенними текстами збірника: повних обмаль, а інші — уривчасті. Пояснюється це кількома причинами. До середини XIX ст., як зазначав у передмові до свого збірника О. Гулак-Артемовський, вже було записано не менше 10 тисяч текстів українських пісень[33]. Слід також зважати, що у XIX і на початку XX століття серед фольклористів існувало переконання про швидкий (мало не впродовж одного покоління) занепад народних традицій. Тому коли під кінець XIX століття етномузикологія сформувалася в окрему наукову галузь, головним її завданням стало збирання народних мелодій.

У К. Квітки подибуємо красномовне зізнання. В "Коментарі" він пише про обставини запису одного з варіантів пісень про "Козу" — "Скачи, козонько, скачи, небого" 254 (192): "Текста я не записывал; он был такого же содержания, как помещенные в 3 т. "Трудов Чубинского" под № 104, С. 381-383, два варианта из м. Любара Новоград-Волынского узда и из Ковельського уезда"[34].

Але не слід поспішати із звинуваченням музикантів-етнографів. Молода музична етнографія почала з максималізму: своє завдання її представники вбачали в документуванні саме народних мелодій, а не текстів (яких було вже немало записано, а нові могли бути записані численними грамотними людьми).

Наче на противагу відсутності багатьох поетичних текстів (а в рукописах і наявності похибок), у збірнику Квітки натрапляємо на протилежну річ — досить численні фрагментарні записи мелодій, без яких, здається, можна було б обійтися. Це: або під нотами якась випадкова подальша (не перша) строфа відомого варіанта пісні — наприклад, балади 403 (298), 404 (299)[35], 471 (584); або кілька сегментів строфи — 50 (34) "Зелениї огірочки так ся в'ют, так ся в'ют", 279 (673) — щедрівковий приспів; або пісенна мелодія без тексту 745 (596) — здогадно, колядка; 743 (594) — близька до балади про Бондарівну та ін.

Оприлюднення таких зразків можна було б вважати недоліком. Однак мусимо вказати на існування тривожних думок збирачів народних пісень XIX — початку XX ст. щодо занепаду фольклорної традиції. Поряд з цим були й інші вагомі причини, які виправдовували збирачів, що публікували неповні (чи неповноцінні) зразки. Фрагменти записів, по-перше, розширювали уявлення про географію пісенних типів; по-друге, постачали матеріал для майбутніх досліджень у сфері психології фольклорної пам'яті; по-третє, музичні і текстові фрагменти є цінним джерелом для поглибленого розуміння такої суто фольклорної риси творчості, як варіативність; по-четверте, фрагменти стимулюють пошук повноцінних текстових і музичних варіантів.

З погляду проблем, щойно порушених, критичного огляду потребують записи К. Квітки від Івана Франка. Але не тільки записи самого Квітки варті уваги: вони були ще тричі передруковані Ф. Колессою[36] (1946 р.), М. Гордійчуком[37] (1966 р.) та О. Деєм[38] (1981 р.). Ці передруки породжують не одне текстологічне, редакторське, видавниче тощо питання.

Половина поданих Колессою текстів до Квітчиних нотацій були записані третіми особами: М. Павликом, І. Колессою, Й. Роздольським, Ф. Колессою, Я. Головацьким, О. Кольбергом. Тому виникають численні застереження стосовно правомірності вміщення чужих текстових записів під мелодії, нотовані Квіткою від Франка. Пісні ці, справді, могли належати до улюблених Франком, але немає певності, що вони стосуються мелодій Квітки, записаних від Франка.

Найбільш ретельно зроблено збірник "Народні пісні в записах Івана Франка" (вид. 2, 1981 р.), упорядкований О. Деєм. Хоча і в ньому далеко не все гаразд, особливо що стосується підтекстівок. На сьогодні це видання є основним джерелом текстів (принаймні, їх доказових архівних варіантів) до мелодій Квітки, записаних від Франка. О. Дей вивчив архіви письменника і опубліковані тексти, які були записані самим І. Франком. Але й з урахуванням цих обставин у ряді випадків бракує підстав для висновків, що саме ці (а не інші) тексти К. Квітка чув, коли записував співи І. Франка. Не можна погодитися, наприклад, із редагуванням підтекстівки (власне, її заміною) на кшталт:

У К. Квітки:

Чи чули ви, люде, о такій новині?
Забито Петруся в лісі при долині.

О. Дей подає:

Ци чули ви, люде, йа в такій новині:
Забито Петруся в глибокій долині.

Останній варіант, як свідчать примітки О. Дея, є в архіві І. Франка. Але це не дає підстав змінювати підтекстівку К. Квітки.

Спільним для усіх трьох публікаторів є недогляд паспортизації двох пісень з Довгополя: 639 (506) "Гей гук, мати, гук, два жовнярі йдут" та 640 (520) "Ой ци був ти, ци ні, в моїй стороні": вони не належать до записаних від І. Франка. Хиба виникла тому, що Квітка помилково у "Передмові" відніс до записаних від Франка поспіль №№ 502-532 (старі номери), тоді як №№ 506 і 520 були записані в Довгополі від селян. У "Коментарі" К. Квітка вказує на цю помилку[39]. Вона не була з'ясована двома видавцями пісень І. Франка (М. Гордійчуком та О. Деєм), які, як видно, не читали "Коментаря" Квітки, що зберігається у відділі фондів ІМФЕ ім. М. Рильського від кінця 1940-х років. Ф. Колесса, від якого пішла ця помилка, не міг про те знати, оскільки "Коментар" Квітки на той час ще не був переданий до фондів ІМФЕ.

Вміщуючи 80 новознайдених текстів у перевидання "Українських народних мелодій" (40 з них було розшукано і передано упорядникові В. Іваненком, за що висловлюю йому подяку), упорядник прагнув подати максимум ідентифікованих зразків. Це розширює громадську увагу до тематичного боку збірника, а вміщені матеріали згодом можуть стимулювати подальші пошуки. Критичний аналіз текстів, поданий редактором (А. Іваницьким) у примітках, уможливлює їх використання в тематично-порівняльних, історичних та літературознавчих студіях.

У сучасному перевиданні збірника Квітки частково враховано принципи, якими він керувався у розташуванні матеріалу. Узято також до уваги порядок розгляду матеріалу збірника "Українські народні мелодії" Квіткою в "Коментарі" до збірника. Але буквальне наслідування "Коментаря" неможливе і навряд чи й доцільне, якщо враховувати своєрідний стиль цієї аналітичної праці ("Коментаря") і характер Квітки як дослідника (одна з його рис — схильність до значного розширення обраної до розгляду теми і вихід за її межі).

Матеріали розділу VII "Пісні звичайні" у підготовленому виданні розташовано від більших масивів (Київська, Полтавська губернії і т. д.) до чисельно менших. У "Коментарі" Квітки розташування дещо інакше: Київська губ., Волинська і Подільська, Галичина — і далі у бік зменшення. Хоча при цьому не дотримано ні кількісної, ні просторової логіки. Полтавська і Чернігівська губ. поступаються числом записів лише Київщині і мали би йти після неї, а далі — Галичина. Що було б виправдане також просторовою орієнтацією зі сходу на захід.

З погляду функційно-жанрового і тематичного, у свою чергу, необхідно було вдатися до певних корекцій. Окремі зразки перенесено в інші розділи (веснянка 52 (741) авторського походження, кілька псальмів, 305 (701) волочебна та ін.). Усі випадки застережено у "Примітках" упорядника. Рубрики збірника збережено, але всередині їх матеріали суттєво перегруповано за функційними ознаками, типами і потім — за тематикою.

У "Веснянках" бралася до уваги форма і функція. Спершу — заклички (1-4), далі — танки (ключові, кругові та ін.), а на завершення — козачково-гопакові форми (95-101) та пісні коломийкової структури (102-114). Купальські від петрівчаних пісень відокремлено, а всередині кожної групи розташовано за структурними ознаками, а також за тематикою.

"Жнива. Поління. Гребовиця" — зовсім нечисленна група. Усі 7 зразків — пісні жнивні, — і за структурою, і за тематикою. Але визначення "поління" та "гребовиця" залишено, оскільки власне жнивні пісні співаються і в тих виробничих умовах.

У розділі "Весілля" спочатку вміщено так звані нецезуровані ладкання[40], далі двосегментні ладкання, потім — трисегментні (174-188), і на завершення — дві лемківські пісні і два весільних танці.

Найскладнішим для систематизації виявився розділ V "Колядки і щедрівки". Міжжанрова дифузія[41] взагалі властива фольклору, але особливо непросто з її вирішенням у піснях зимового календаря. У свідомості народу протягом століть під впливом християнства дещо втратилося інтуїтивне відчуття музично-жанрової типології зимових пісень (у часи язичництва вони були приурочені до вес-

няного нового року). У розділі міститься немало творів книжного походження на євангельські сюжети: 298 (132), 253 (133), 238 (135), 241 (142), 236 (154), 234 (155), 235 (166) і т. ін. Псальм про грішну діву 298 (132) вміщено серед колядок, тоді як три інші варіанти – серед пісень набожних. З одного боку, це наче недогляд (його можна пояснити поспіхом друкування збірника). Однак, ряд книжних творів (церковних коляд, псальмів) виконувався на Різдво поруч з традиційними колядками. К. Квітка міг паспортизувати і систематизувати такі зразки згідно тверджень виконавців. З погляду музично-типологічного пісні, окремі номери яких вказано у попередньому абзаці, до колядок не належать. Структурно-типологічний аналіз у багатьох випадках дозволяє відмежовувати у колядках традиційні зразки від апокрифічних – і саме там, де зміст пісні міг би підказати інше (і неправильне) рішення.

Характер матеріалу в розділі "Колядки і щедрівки" засвідчує, що Квітка підходив до його підбору не так з типологічних, як скоріше з функційних позицій (беручи до уваги, за яких обставин і коли виконуються відповідні твори). Те ж саме простежується і в додатках до розділу "Колядки і щедрівки" (старі номери 668-699), де також міститься кілька творів євангельської тематики, які за музичними особливостями (форма, ритміка, мелодика, лади) належать до нової християнсько-європейської (а не язичницької) традиції. Наприклад, 233 (671) "Ішла звізда на край світа", "Мати Божа" – два варіанти: 240 (688) і 242 (691).

Отже, розділ "Колядки і щедрівки" виявляється дуже неоднорідним з жанрового, стильового й типологічного погляду. Мабуть, не випадково після нього Квіткою поставлено розділ "Пісні набожні". У нашому перевиданні було перенесено ряд пісень із розділу колядок до пісень набожних, і навпаки (все застережено у примітках упорядника). Але ряд зразків книжного походження, як, наприклад, 237 (174), 243 (176), 246 (177), 247 (179), 251 (175) тощо залишено серед колядок. Вони, справді, співаються на Різдво. Але це, по-перше, твори авторські (хоча й анонімного походження), по-друге, їх структура і форма не колядкова і не щедрівна, по-третє, вони, на відміну від традиційних колядок, не надаються до історичних та етногенетичних досліджень. З культурологічного, музично-психологічного та соціологічного погляду вони становлять органічну частку новітньої усної культури.

У збірнику К. Квітки стикаємося з рядом інших цікавих фактів міжжанрової дифузії. Як акуратний і відповідальний етнограф, Квітка фіксував свідчення співаків про час і місце (функцію) виконуваних пісень. Це було і залишається одним з методологічних принципів роботи збирача фольклору (а вже справа теоретиків – типологічна класифікація народної музики). До зразків міжжанрової дифузії можна зарахувати пісню "Королю, королю" 148 (111). Типологічно вона належить до веснянок, але за текстом потрапила (у свідомості співака чи у місцевій традиції?) до весілля. Так само до колядок зараховано 244 (669) "Помагай Біг, женче" (певно, через наявність біблійних персонажів, які з певного часу асоціюються у свідомості народу з Різдвом). За пісенним типом це жнивний різновид нецезурованого ладкання (може бути й весільна, де ця ритмоструктура також трапляється, але ніяк не колядка). Однак ці зразки вирішено залишити за їх колишнім місцем – як парадокси міжжанрової дифузії та свідчення поступової втрати типологічного чуття традиційних виконавців.

Так звана жанрова (тим більше – тематична) належність пісні – одне із найсуперечливіших питань у фольклористиці. Систематизація фольклору за змістом текстів (поетичними мотивами) засвідчує літературознавче ставлення до народної творчості, яке небагато дає для з'ясування специфіки фольклору в історично-типологічному плані. Але для інших цілей (педагогічних, літературознавчих, популяризаційних) вона є корисною – як зручний і загальнодоступний орієнтир для початкового розуміння багатошарової структури традиційної усної творчості.

З огляду на сказане упорядником складено "Жанрово-тематичний покажчик" до перевидання збірника К. Квітки. З тієї причини, що різниця поетичного змісту між козацькими, чумацькими, історичними, побутовими тощо піснями є тільки орієнтиром і не убезпечує ні читача, ні упорядника від неодно-

значних тлумачень, а то й помилок, покажчик має тільки допоміжне спрямування.

Нотація мелодій збірника, як і розглянуті вище особливості текстових матеріалів, становить значний історичний інтерес. На що слід вказати — К. Квітка у нотній графіці набагато послідовніше, ніж у записах поетичних текстів, дотримувався академічного принципу публікацій: передруковуючи власні чи нотації інших осіб, він рідко вдавався до правок, навіть коли нотний запис цього потребував.

Однак відмова від редагування, особливо авторського (а це було властиве Квітці), має й негативні сторони. Фольклорні мелодії використовуються музикантами різної підготовки. Коли кваліфікований етномузиколог (а їх, до речі, не так багато) бачить недоліки та помилки транскрипції і може дати їм не тільки оцінку, але й чітко розуміє межі і можливості використання такого зразка, — то не так сприймає подібні нотації звичайний музикант, навіть композитор — не кажучи вже про студентів та аматорів. Зразок із хибами нотації (тактування) дезорієнтує, причому в кількох напрямках: по-перше, породжує невпевненість у можливостях методики транскрипції; по-друге, відволікає увагу на вимушені коментарі в навчальній літературі та аудиторних заняттях; по-третє, викликає ряд непростих питань до нотатора. Наприклад: ступінь його кваліфікації. Якщо в ній сумніву немає, тоді постають ще складніші питання: чим пояснити похибки? Недоглядом? Нез'ясуванням якихось теоретичних питань? Браком часу для редагування? Недостатньою вимогливістю і т. ін.?

Взагалі до сьогодні суттєвою вадою тактування мелодій, що розспівані на основі силабічної структури вірша, є метричні "затакти". Загальний недолік — коли тактова риска "розрізає" музично-віршовий сегмент (хоча останнє може об'єктивно корегуватися регулярністю ритміки, значними мелодичними розспівами або словесними акцентами[42]).

Квітка був обізнаний з синтаксичною теорією тактування П. Сокальського та її максималістською реалізацією С. Людкевичем. Проте, і в збірнику записів від Лесі Українки[43], і в інших публікаціях — насамперед у збірникові 1922 року "Українські народні мелодії" — він відхилявся від методики П. Сокальського. Залишається припустити, що Квітка у практичному плані шукав аргументи для внесення коректив у теорію П. Сокальського (не випадково він неодноразово торкався проблем тактування в різних працях). Слід, однак, погодитися, що Квітці в теорію тактування Сокальського-Людкевича (назвемо її спільним іменем талановитого теоретика і видатного практика музичної етнографії) внести чогось суттєвого не вдалося. Тактування було і залишається сферою прагматики. Теоретична база його розроблена для фольклору індоєвропейських народів П. Сокальським і щось принципово нове для практики сюди додати, мабуть, не вдасться[44].

Приклади, де не було вказано музичного розміру, поділяються на дві категорії. Перша — це звичайні недогляди, як 51 (44) "Зелена демброва" (усі такти на дві чверті). У таких випадках упорядник ставив розмір у квадратних дужках. Друга категорія — наприклад 13 (53), 16 (54), 127 (83), 381 (205) тощо, — зразки, де розмір Квіткою не поставлено з метою підкреслити певні особливості ритмомелодики і структури: зміну групування складонот, поділ на несиметричні піввірші — як у рефрені пісні 133 (80) "Через сад-виноград", наближення графічної нотації до декламаційної манери співу — як у баладі 381 (205) "Ой ішли козаки да з Україноньки" або в лірницькій 297 (700) "Чому в ставі води нима". В усіх аналогічних випадках уточнено постановку тактових рисок (за рахунок усунення коректурних недоглядів), інше залишено за оригіналом. Найпереконливіші ті приклади відмови Квітки від постановки тактових рисок, коли у наспіві всуміш подаються ноти як звичайними овалами, так і петитом — як у жнивній 158 (650) "Ой засьвіти ясний місяць". Ноти, позначені петитом, можуть співатися в ритмі, а можуть уточнювати глісандо поза ритмом. Цілком мотивована відмова від тактування в мелодіях, де відсутній текст — як у 4 (633).

Крім звичайних, Квітка використовував ще й пунктирні тактові риски, іноді вводив при цьому подвійний тактовий розмір — як у мелодії 11 (38). Пунктирні риски мають неоднакові функції. В одних випадках вони вказують на абстрактно-ритмічний поділ складного музичного розміру на два простих: 11 (38), в інших за їх допомогою відділяєть-

ся кінцевий сегмент піввірша: 151 (109). Останнє особливо доречно при нотації цезурованих ладкань (ним і є приклад 151). Все це знов-таки підтверджує думку про експериментальний характер тактування у збірнику.

Взагалі ж Квітка дотримувався вимог абсолютної точності тільки у фіксуванні музичного ритму та ладо-мелодичного боку пісні. Тактування до таких обов'язкових вимог він явно не зараховував, справедливо вважаючи, що документальну вагу музичного запису забезпечує точність ритму, висоти та коментарі записувача і транскриптора. Про це свідчить введений ним термін "перетинок в виді тактової риси" (с. XII збірника 1922 р.).

Проте тактування вимагає більшої ретельності. Хоч воно досить рідко впливає на структуру ритміки пісні, однак здатне або полегшити її сприйняття, або, навпаки, ускладнити.

До мелодій збірника Квітка подає численні варіації. Варіаційність у фольклорі буває двох видів. Перший – коли співаки змінюють відповідні інтонації чи окремі звуки в наступних строфах. Подібна варіаційність фіксується у народних співах за допомогою механічного запису (на магнітофон чи відеокамеру із звуковим рядом).

Інший вид варіювання – коли співак вносить зміни в мелодію, текст (або в гармонію при багатоголосому виконанні) при повторенні тієї ж строфи. Якщо перший вид варіювання можна умовно назвати "діахронним" (варіюється мелодія щораз іншої строфи), то другий вид можна віднести до "синхронії". Саме цей останній вид і фіксували записувачі в епоху слухової нотації. Оскільки практично неможливо було писати ноти в темпі співу, то співак мусив багаторазово повторювати одні і ті ж ділянки тієї ж строфи. При цьому виникали варіації. Збірник К. Квітки "Українські народні мелодії" є підсумком досягнень методики слухової нотації і водночас – найбагатшим зібранням зразків синхронного варіювання.

За "діахронною" методикою К. Квітка записав більшість вміщених у збірнику багатоголосих пісень. Тобто, він записував почергово різні голоси від одного співака (що практикувалося в ті часи. Не запобігається такий метод і тепер – у тих випадках, коли не вдається зібрати гурт). Запис народного багатоголосся Квітка не вважав невідкладною метою. Це пояснюється його пріоритетною увагою до ритмоструктури і пісенного типу. Для історично-типологічних досліджень ні багатоголосся, ні мелодика непридатні. Вони більше належать до інтересів музикознавства, культурології та фольклоризму.

Переважна частина матеріалів збірника К. Квітки "Українські народні мелодії" збережена в авторській подачі. Збірник Квітки – це не тільки видатний звід українського музичного фольклору, але й унікальний документ практично-польового осмислення народної музики на початку XX століття. У ньому засвідчені як досягнення музичної етнографії свого часу, так і рівень методики редагування, текстології та упорядкування народної пісенної творчості з дискусійними ознаками пошуку оптимальних рішень.

В усіх збирачів та публікаторів народної музики трапляються помилки, недогляди, спірні рішення. Щодо переважної більшості минулих публікацій, огріхи запису та упорядкування при перевиданні необхідно виправляти і теоретично не обтяжувати увагу їх характером і причинами (спірні випадки слід коментувати). Інша річ – такі видатні особистості як К. Квітка та збірник "Українські народні мелодії". Похибки великого вченого – такі ж стимули до роздумів, як і його досягнення. А часто це не так помилки, як чесне полишення на розсуд наступників сумнівів і нелегких суб'єктивних рішень.

В історії української етномузикології збірник "Українські народні мелодії" К. Квітки займає особливе місце. За два століття розвитку українська музична етнографія задокументувала десятки тисяч народних мелодій, було оприлюднено сотні збірників народних пісень. Чисельно невелику, але найціннішу частину публікацій становлять наукові та деякі науково-популярні видання. Проте й серед них рівнем запису, систематизації і концептуальністю опрацювання вирізняється кілька видань, наукова цінність яких визнана не лише в українській, але і європейській етномузикології. Це "Галицько-руські народні мелодії" Й. Роздольського – С. Людкевича, "Народні мелодії з Галицької Лемківщини" Ф. Колесси, "Українські народні мелодії" К. Квітки, "Украинские песни Закарпатья"

В. Гошовського, "Музичний фольклор з Полісся у записах Ф. Колесси та К. Мошинського" (виданий С. Грицою). Кожен з цих збірників відзначається власними рисами і є неповторним у тому, що подає авторське бачення історизму музичної етнографії.

Усі вони (крім одного) репрезентують народну музику певного регіону чи субетносу. Тільки збірник К. Квітки "Українські народні мелодії" представляє український музично-пісенний фольклор у максимально можливій єдності загальноетнічного й регіонального. Це дуже цінно. Та все ж не ця ознака становить визначальну прикмету збірника. Врешті, у різні часи було створено не одне "хрестоматійне" видання української фольклорної музики ("Українські народні пісні" 1936 р. за редакцією А. Хвилі; "Українські народні пісні" 1954 р. у 2-х книгах, упорядкували З. І. Василенко і М. М. Гордійчук та ін. популярні видання). Унікальність "Українських народних мелодій" К. Квітки в тому, що це хрестоматія наукового рівня і створена вона зусиллями однієї людини — автора-записувача, і що здійснено це було у часовому відтинку лише чверті століття — за методикою синхронного "зрізу". Через це збірник К. Квітки по праву став духовною пам'яткою найзначнішого — завершального етапу формування музичної етнографії і одночасно пам'ятником стану української народної музичної культури напередодні апокаліптичних потрясінь неолітичної культури і традиційного землеробського побуту.

Київ

1 Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся) / Упоряд., текстологічна інтерпретація і коментарі О. І. Дея. — К., 1974.

2 *Квитка К. В.* Избранные труды / Сост. и коммент. В. Л. Гошовского. Т. 1. — М., 1971. — С. 24.

3 *Пасхалов В.* (Рукопис без назви). — Державний музей музичної культури ім. М. І. Глинки, Москва. — Фонд 134, од. збер. 380, арк. 4.

4 *К. Квитка.* Взгляд на мой фольклористический путь / Избранные труды. Т. 1. — С. 24.

5 *Там само.* — С. 29.

6 *Колесса Ф. М.* Ритміка українських народних пісень [2-е вид. Уперше опубл. в ЗНТШ за 1906-07 рр.] // Музикознавчі праці / Підгот. до друку С. Й. Грица. — К., 1970. — С. 25-233.

7 *Квітка К.* Максимович і Аляб'єв в історії збирання українських народних мелодій / Первісне громадянство. В. І. — К., 1928. — С. 119.

8 О. Правдюк пише: "Записи К. Квітки використовували також російські композитори — Р. Глієр, О. Кастальський, Ф. Блуменфельд, Л. Половинкін та ін." (*Правдюк О. А.* Українська музична фольклористика. — К., 1978. — С. 195).

9 У 1900-1902 роках у Галичині. Записи було транскрибовано і упорядковано С. Людкевичем: "Галицько-руські народні мелодії. Зібрані на фонограф Йосифом Роздольським. Списав і зредагував Станіслав Людкевич" / ЕЗ НТШ. Т. XXI-XXII. — Львів, 1906, 1908.

10 Див. свідчення: *Колесса Ф. М.* Мелодії українських народних дум / Підгот. до друку С. Й. Грица. — К., 1969. — С. 99, 103; *Квітка К.* В. Вибрані статті. Ч. І / Упоряд, передм. і комент. А. І. Іваницького. — К., 1985. — С. 23-38.

11 Для порівняння можна узяти солідні матеріали слухових записів інших збирачів: книгу "Пісні Явдохи Зуїхи. Записав Г. Танцюра". — К., 1965 (940 пісень) та значні рукописні колекції народних мелодій М. Гайдая і Г. Танцюри, що зберігаються у фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України.

12 *Колесса Ф. М.* Музикознавчі праці... — С. 277.

13 Номери мелодій подаємо за теперішнім перевиданням: перша цифра — новий номер, друга в дужках — старий за збірником "Українські народні мелодії" 1922 р.

14 *Колесса Ф. М.* Музикознавчі праці... — С. 277.

15 Поняття "старовинна пісня" донедавна не визначалося належністю пісні (мелодії) до якоїсь певної епохи. Першу таку спробу зроблено за новою методикою скоординованого розгляду мислення, мови і музики в роботі: *Іваницький А.* Основи логіки музичної форми (проблеми походження музики). — К., 2003. На сторінках 83-85 подано таблицю, в пункті 4 "Жанри фольклору" якої до справді старовинних віднесено комунікативні поспівки та наспіви-емблеми, їх хронологізовано в абсолютних цифрах у наступному пункті 5 "Хронологічні віхи".

16 Особливо продуктивно теорію ритмоструктурної типології К. Квітки застосував В. Гошовський при побудові гіпотези про лемків як нащадків києво-руського племені білохорватів (нарис "По следам одной свадебной песни славян". Див.: *Гошовский В.* У истоков народной музыки славян. Очерки по музыкальному славяноведению. — М., 1971. — С. 50-80).

17 Див.: *Іваницький А.* Українська народна музична творчість. — К., 1999. Частина "Усно-писемна культура" — С. 164-197.

18 Як приклад роботи в цій галузі, цікавій, але загалом дуже далекій від етномузикології щодо предмету дослідження і методів, може бути популярна брошура: *Кауфман Л.* О популярных украинских народных песнях и их авторах. — М., 1973.

19 *Василенко З. І.* Фольклористична діяльність М. В. Лисенка. — К., 1972; *Правдюк О. А.* Українська музична фольклористика. — К., 1978.

20 *Квітка К.* Збірник українських пісень з нотами. Гармонізація Б. Яновського. — К., 1902.

21 Див.: Галицько-руські народні мелодії. Зібрані на фонограф Й. Роздольським. Списав і зредагував С. Людкевич / ЕЗ НТШ. Львів, 1906, Т. 21; 1908, Т. 22.

22 Див.: *Гошовский В*. Украинские песни Закарпатья. – М., 1968. Також: *Іваницький А. І*. Українська музична фольклористика. – С. 366-373.

23 *Рыбаков Б. А*. Язычество древних славян. – М., 1981: "Глубина народной памяти измеряется десятками тысячелетий". – С. 95.

24 К. Квітка у "Передмові" до збірника пише: до "пісень звичайних" віднесено ті роди пісень, між якими "не можна віднайти типових ріжниць заразом і у змісті, і у формі" (*Квітка К*. Українські народні мелодії. – К., 1922. – С. VI.

25 *Там само*. – С. VIII.

26 *Іваницький А. І*. Основи логіки музичної форми (проблеми походження музики). – К., 2003. – С. 106-108.

27 Див.: *Іваницький А. І*. Основи логіки музичної форми (проблеми походження музики)... Розгляд проблем походження музики побудовано на структурно-ретроспективному аналізі загальнолюдського (первісного), пра- та індоєвропейського (неоліт), протослов'янського та слов'янського.

28 Українська РСР. Адміністративно-територіальний поділ на 1 вересня 1946 р. Вид. друге. – К., 1947.

29 *Квитка К. В*. Комментарий к сборнику украинских народних мелодий, изданному в 1922 году [Машинопис] / ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України, фонд 14-2, од. зб. 62. – Арк. 195.

30 Питання, – коли той стан устабілізується: нас чекає ще не одне перейменування – "Дніпропетровська", "Кіровограда" тощо. – *Упоряд*.

31 Варто звернути увагу на суттєву деталь: вказаним жанрам, крім русальних, не відведено помітного місця в історико-типологічних дослідженнях К. Квітки. Вони явно перебувають на периферії інтересів теорії ритмоструктурної типології. Що ж до русальних, то їх ареал обмежено центральним Поліссям і, отже, їх картографування і типологія не викликає труднощів. Голосіння, думи та інструментальна музика за структурою утворюють два пласти (речитативний і моторний), які переважно потребують докладання іншої дослідницької методики – фольклористично-культурологічної.

32 *Сторожук А*. Климент Квітка (людина – педагог – вчений). – С. 32-34.

33 Народні українські пісні з голосом. Зібрані, споряжені і видані О. Гулаком-Артемовським. – К., 1868. – С. 7.

34 *Квитка К. В*. Комментарий к сборнику украинских народных мелодий... – Арк. 196.

35 Наприклад, балада про двох голубів має типовий початок "Ой за горою, за кам'яною" – як у № 428 (284). У К. Квітки № 404 (299) підтекстовано третім куплетом тексту "Десь взявся стрілець, стрілець молодець".

36 *Колесса Ф*. Улюблені українські народні пісні Івана Франка. – Львів, 1946.

37 Улюблені пісні Івана Франка / Вступ. слово і приміт. Ф. Колесси. Вид. 2, виправлене і доповнене. – К., 1966 [за ред. М. Гордійчука].

38 Народні пісні в записах Івана Франка. Вид. 2-е / Упоряд. О. І. Дея. – К., 1981.

39 *Квитка К*. Комментарий к сборнику украинских народных мелодий... – Арк. 252-253.

40 Див.: *Іваницький А*. Українська народна музична творчість. – К., 1999. – С. 74.

41 *Там само*. – С. 10-11.

42 Про методику тактування див.: *Іваницький А. І*. Українська музична фольклористика. – С. 314-316.

43 Народні мелодії. З голосу Лесі Українки записав та упорядив К. Квітка. – Ч. 1, 1917; Ч. 2., 1918.

44 Див.: *Іваницький А*. Про диференціальний принцип тактування // Збірник наукових і методичних праць кафедри фольклору та етнографії / Упоряд. А. Іваницький. – К., 1995. – С. 52-58.

The author of the article who has prepared the given anthology for republishing explains several important critical-textological principles of the methodology. Alongside with the collection never published Kvitka's "Commentary" is ready to be issued. The article speaks on the uniqueness of field and theoretical work done by a great ethnomusicologist Klyment Kvitka. The author presents the goal of the present edition of the anthology, which is to edit, to remove mistakes of the previous edition and to make a critical-textological analysis of the work. He illustrates Kvitka's specific features and approaches of ethnomusicological work as well.

НАЙДАВНІШІ ІСТОРИЧНІ ВИТОКИ СЛОВ'ЯНСТВА ЗА ДАНИМИ АНТРОПОЛОГІЇ

Ñåðã³é ÑÅÃÅÄÀ

Питання етногенезу та етнічної історії слов'янських народів належать до кола тієї проблематики, інтерес до якої у вітчизняній і зарубіжній історіографії не вщухає принаймні відтоді, коли Нестор-літописець спробував дати відповідь принаймні на одне із них, обґрунтувавши в "Повісті временних літ" свою дунайську теорію походження слов'ян. Наприкінці XIX – початку XX ст. до їх висвітлення долучились представники тоді ще молодої науки – антропології, дані якої дозволяють реконструювати важливі аспекти етногенетичних процесів, а саме: з'ясувати шляхи міграцій первісних людських колективів; висвітлити роль окремих компонентів, які брали участь у формуванні давніх і сучасних народів; намітити напрямки їх генетичних зв'язків[1]. Доведено, що антропологічні дані зберігають свої інформаційні можливості навіть тоді, коли йдеться про дуже віддалені історичні епохи. Особливо цінним джерелом інформації є одонтологічні* ознаки, які дають змогу безпосередньо порівнювати давні та сучасні популяції: жодна інша система морфологічних маркерів, які використовуються в сучасній антропології, не надає таких можливостей.

Відомо, що сучасні слов'янські народи за своїми фізичними характеристиками істотно відрізняються між собою. На думку багатьох фахівців, в ареалі західних, східних і південних слов'ян виокремлюється принаймні п'ять антропологічних комплексів, або груп популяцій, а саме: біломоро-балтійська, яка охоплює північних росіян, більшість білорусів, частину поляків; східноєвропейська, властива більшості росіян і частині білорусів; дніпровсько-карпатська, поширена серед українців, словаків, частини чехів; понтійська, типовими представниками якої є болгари, та динарська, представлена серед слов'янської людності Балкан, надто чорногорців[2]. Біломоро-балтійська і східноєвропейська група популяцій належать до кола північних, а понтійська і динарська – південних європеоїдів. Що ж до дніпровсько-карпатського комплексу, то він є проміжною ланкою між північними і південними європеоїдами, більшою мірою тяжіючи до останніх[3].

Приналежність сучасних слов'янських народів до різних гілок європеоїдів все ж не заперечує того факту, що середньовічні слов'яни Центральної, Східної і Південної Європи мали багато спільних рис, а саме: доліхомезокранію, середню ширину обличчя (здебільшого різко профільованого) й середнє чи значне випинання носа[4]. Схожість деяких провідних характеристик, властивих більшості слов'янських краніологічних серій X – XIII ст., дає підстави для пошуків прабатьківщини і "вихідного" морфологічного типу слов'янських народів. Їх можна вести за допомогою ретроспективного методу, застосування якого виправдане консервативністю більшості спадкових фізичних рис людей, які самі по собі мало змінюються в часі. Останнє дозволяє визначити ступінь генетичної спорідненості поколінь, розділених тисячоліттями, причому лінію спадковості можна реконструювати навіть тоді, коли в антропологічному вивченні окремих історичних епох наявні "білі плями", зумовлені відсутністю вихідних даних.

Підвалини сучасних уявлень про антропологічні витоки слов'янських народів заклав визначний чеський учений-славіст – яскравий представник французької антропологічної школи – Любомир Нідерле. Узагальнивши широкий комплекс археологічних і антропологічних даних, він відмовився від власного попереднього висновку про довгоголовість і світлу пігментацію "праслов'ян", вказавши, що предки сучасних слов'янських народів не могли бути антропологічно однорідними. "Безсумнівно, – зауважив дослідник із цього приводу, – що вони не відзначались ні чистотою раси, ні єдністю фізичного типу..."[5]. Різноманітність фізичних характеристик слов'янських племен пояснюється тим, що на їхній "прабатьківщині", яка, за Л. Нідерле, охоплює Східну Польщу, Полісся, Поділля, Волинь і Київщину, стикалися ареали північноєвропео-

* Одонтологія - розділ антропології, який вивчає міжгрупову мінливість расово-діагностичних ознак будови зубів.

їдної доліхокефальної світлопігментованої та південноєвропеоїдної брахікефальної темнопігментованої малих рас, або груп популяцій. Тут здавна мешкали носії різних антропологічних варіантів, жоден із яких не може вважатись "власне праслов'янським". Все ж їхні довготривалі контакти, які передували виникненню праслов'янської спільноти, сприяли формуванню деяких спільних рис, завдяки яким предки слов'ян відрізнялись від предків германців, фінів, фракійців чи іллірійців.

На думку сучасної російської дослідниці Т. І. Алексеєвої, до них, передусім, належить відносна широколицість – ознака, яка в добу неоліту-енеоліту була широко розповсюджена на території Центральної, Східної та Північної Європи. На півночі ареал широколицьості обмежувався верхньою та середньою течією Західної Двини, на півдні – лівими притоками середньої течії Дунаю, на заході – верхньою та середньою течіями Вісли, на сході – нижньою течією Дніпра (рис. 1). У його північній частині широке обличчя здебільшого поєднувалось із видовженою (доліхокранною), у південній – як з доліхокранною, так і мезокранною формою черепа[6].

Широколицість і доліхокранія – риси, властиві носіям ранньонеолітичної нарвської культури і племенам шнурової кераміки енеолітичної доби Південної Балтії та частині людності фатьянівської культури доби бронзи[7]. Що ж до мезокранних широколицих форм, то вони в добу енеоліту були розповсюджені в Північно-Західному Причорномор'ї і Подунав'ї, де межували з мезокранними вузьколицими варіантами Балканського півострова[8].

Коментуючи ці висновки Т. І. Алексеєвої, російський археолог В. В. Сєдов, який володів методикою краніологічних досліджень, зауважив, що звернення до палеоантропологічних матеріалів віддалених історичних епох, метою яких є пошуки генетичних витоків слов'янських народів, є буцімто неправомірним. "Зіставлення антропологічних матеріалів, розірваних тритисячолітнім періодом панування обряду трупоспалення, – писав він у монографії, опублікованій наприкінці сімдесятих років минулого століття, – носить гіпотетичний характер і не може бути використане для серйозних висновків. Зокрема, для розв'язання конкретних питань етнічної історії слов'янства воно абсолютно нічого не дає"[9].

Це твердження було надто категоричним. Згодом Т. І. Алексеєва показала, що за специфічними пропорціями основних розмірів черепа і лицевого скелета (співвідношення висоти черепа до півсуми поздовжнього та поперечного діаметрів, висоти обличчя до ви-

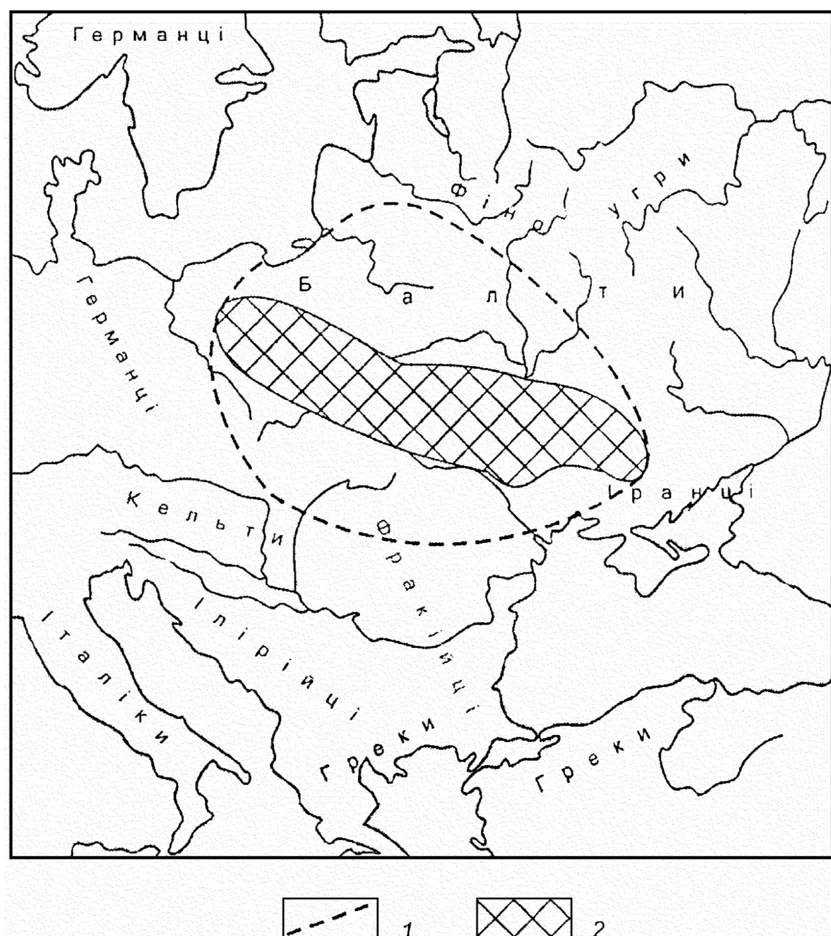


Рис. 1. Ймовірна "прабатьківщина" слов'ян (за Т. І. Алексеєвою і В. П. Алексеєвим, 1989)
Умовні позначення:
1 - за даними археології;
2 - за даними антропології

соти черепа, ширини носа до ширини обличчя) середньовічні слов'яни доволі чітко відрізнялись від середньовічних германців, виявляючи спорідненість з балтами. В основі цієї диференціації лежить гетерогенність населення попередніх історичних епох, зокрема племен культур шнурової кераміки, які були широко розселені на території Північної і Центральної Європи. В їхньому антропологічному складі виокремлюється два компоненти, а саме: відносно високоголовий, з низькими орбітами і доволі широким носом, і відносно низькоголовий, з високими орбітами і вузьким носом. Перший із них, згодом представлений серед слов'ян і балтів, був поширений в Південно-Східній Балтії, другий, властивий середньовічним германцям — на Півночі Західної Європи[10]. З цього, всупереч твердженням В. В. Сєдова, можна зробити принаймні два важливих етногенетичних висновки, а саме: по-перше, уже в добу енеоліту—бронзи предки германців, балтів і слов'ян займали різні ареали; по-друге, антропологічні дані, принаймні опосередковано, свідчать на користь тези про давню балто-слов'янську спільність, яку обстоюють фахівці-мовознавці.

Рис. 2. Чоловік із неолітичного могильника біля села Вільнянка Запорізької обл. (реконструкція Г. В. Лебединської)

Розглядаючи питання про найдавніші морфологічні витоки слов'янства, Т. І. Алексєєва чомусь не залучила даних з антропології неолітичних племен гребінцево-накольчастої кераміки Подніпров'я, які залишили пам'ятки культур дніпро-донецької спільності. Згідно з радіокарбонними визначеннями, вони датуються серединою VII — серединою III тис. до н. е.[11]

На думку відомого вітчизняного археолога Дмитра Телегіна, безпосередніми предками дніпро-донецьких племен були носії дніпро-прип'ятської і донецької мезолітичних культур, що мешкали на Волині, Поліссі і в лісостеповій зоні межиріччя Дніпра та Сіверського Дінця. У ранньому неоліті вони активно просувались у степове Подніпров'я, асимілюючи місцеву людність. Саме в цій зоні України, надто в Надпоріжжі та Приазов'ї, досліджено більшість великих колективних некрополів неолітичної доби: Маріупольський, Вільнянський, Вовнизький, Нікопольський, Ясинуватський, Лисогірський та ін. Крім того, вони відомі в південній частині Середньої Наддніпрянщини (Бузьки, Олександріївський, Осипівка, Засуха тощо) і на півночі Криму (Долинка). Згадані пам'ятки, які дістали назву могильників маріупольського типу, були залишені людністю трьох споріднених культур дніпро-донецької спільності — надпорозької, києво-черкаської і донецької. Під час розкопок цих унікальних пам'яток виявлено понад тисячу кістяків, для яких характерне випростане положення на спині[12].

Аналіз антропологічних матеріалів із неолітичних некрополів України показав, що людність дніпро-донецької спільності належала до своєрідного варіанта протоєвропейського (пізнькроманьйонського) типу, який радянські фахівці-антропологи називали по-різному: В. В. Бунак — "вовнизьким"[13], Г. Ф. Дебец — "кроманьйонським в широкому розумінні"[14], І. І. Гохман — "надпорізько-приазовським"[15]. За їх висновками, він мав

північне походження. "Кісткові рештки людей пізнього палеоліту та мезоліту Східної Європи, – писав із цього приводу Г. Ф. Дебец, – належать, принаймні у своїй більшості, людям південного походження, люди ж дніпро-донецької культури є переселенцями з північних областей або їхніми безпосередніми нащадками"[16]. За своїми краніологічними характеристиками (загальна масивність, сильний розвиток рельєфу, високе і широке обличчя, дуже низькі орбіти, помірна ширина носа тощо) населення дніпро-донецької спільності загалом близьке до носіїв неолітичних культур гребінцевої і гребінцево-накольчастої кераміки північної смуги Євразії[17].

За підсумками сучасних досліджень, в антропологічному складі дніпро-донецьких племен виразно простежується два компоненти. Перший із них, що характеризується доліхокранією, середньовисоким, добре профільованим обличчям, склався на місцевій основі, успадкувавши риси тієї частини мезолітичної людності України, яка представлена скорченими похованнями в могильниках Василівка I і Василівка III. Другий компонент, який характеризується мезокранією і ослабленим горизонтальним профілюванням обличчя, пов'язаний з прибулими племенами. Носіям обох компонентів були властиві низькі орбіти, середньоширокий ніс з високим переніссям, а головне – широке (у носіїв першого варіанта – 143,5-147,5 мм) і виключно широке (серед представників другого варіанта – 149-159 мм) обличчя[18]. (рис. 2).

Опосередкованим свідченням складної етнокультурної ситуації, що склалась в Нижньому Подніпров'ї після появи тут нових племен, є численні ушкодження, виявлені на кістяках похованих у могильниках дніпро-донецької спільності. Так, на черепі № 16 із Василівки II зберігся слід від удару списа чи стріли; на черепі № 18 – округла вм'ятина від удару тупим предметом; на черепі № 64 із Ясинуватки – пролом овальної форми, що став причиною смерті[19].

Аналіз краніологічних матеріалів показує, що риси першого – місцевого – компонента, який простежується в антропологічному складі дніпро-донецьких племен, переважали на півночі ареалу дніпро-донецької спільності – у Середній Наддніпрянщині і, можливо, на Волині, в басейнах Прип'яті й Німану та на верхньому Дніпрі. Ці регіони України і Білорусі охоплюють ареали київсько-черкаської, волинської, німанської культур і прип'ятсько-поліський варіант дніпро-донецької спільності. За своїми керамічними комплексами, знаряддями праці і традиційними формами ведення господарства – мисливством і рибальством – вони знаходять аналогії з хронологічно близькими пам'ятками Південної та Південно-Східної Польщі, відомими під назвою "культура дольково-гжебекової кераміки"[20]. Вказавши на спільні риси цих формацій, Дмитро Телегін об'єднав їх в один "вісло-дніпровський блок"[21].

Прикметно, що саме в ареалі вісло-дніпровського блоку культур гребінцево-накольчастої кераміки зосереджені дуже архаїчні слов'янські гідроніми, окремі з яких є похідними ще від індоєвропейської праоснови[22]. Найархаїчніші, за висновками відомого російського лінгвіста О. М. Трубачова, локалізуються в Наддністрянщині (Сопот, Мочац, Стебник тощо), на Волині (Стир, Стубло, Жерев та ін.) і Середній Наддніпрянщині (Трубіж, Говтва, Супой тощо)[23]. Доволі велика група давньослов'янських гідронімів досліджена в Пороссі (Тупча, Гобежа, Росава, Гончища) і на Ірпені (Ірпінь, Бабка)[24]. Значна кількість автохтонних слов'янських водних назв (Вижва, Вілія, Іква, Клязьма, Небель, Прип'ять, Утора) зафіксована в межиріччі Західного Буга і Случі – притоки Горині[25].

Сукупність археологічних і лінгвістичних даних, на думку Дмитра Телегіна, дає підстави розглядати широколицих носіїв вісло-дніпровського блоку культур гребінцево-накольчастої кераміки IV – III тис. до н. е. як давніх предків слов'ян. Застосовуючи ретроспективний метод аналізу, він дійшов висновку про безперервність етногенетичних процесів у Південно-Східній Польщі, на Волині, Поліссі та Поділлі від неолітичних часів і аж до третьої чверті I тис. н. е., коли в окресленому ареалі сформувались ранньослов'янські археологічні культури типу Прага-Корчак-Пеньківка[26].

Подібні процеси відбувалися і в північній зоні поширення неолітичних культур гребінцево-накольчастої кераміки, де формувались прабалтські племена. Існує думка, що на початковому етапі свого мовно-культурного роз-

витку вони були споріднені з праслов'янами. За висновками російського археолога й історика О. Я. Брюсова, балто-слов'янська мовно-культурна спільність склалась у IV тис. до н. е.[27] Болгарський мовознавець В. І. Георгієв вважав, що вона сформувалась дещо пізніше, виділяючи такі етапи балто-слов'янських мовних взаємин: балто-слов'янський (III тис. до н. е.), перехідний (рубіж III – II тис. до н. е.), відособлення слов'ян (середина II тис. до н. е.)[28]

Опосередкованим аргументом на користь висновків про балто-слов'янську спільність, що мала місце в минулому, є підсумки антрополого-одонтологічних досліджень давньої людності Східної Європи, проведених автором даного повідомлення.

Аналіз одонтологічних ознак краніологічних серій із неолітичних некрополів поблизу сс. Ясинуватка і Нікольське, розташованих в Надпоріжжі, показав, що для них властива відсутність чотиригорбикових форм перших нижніх молярів – головного показника редукції зубів, лопатоподібних верхніх медіальних різців, дистального гребеня тригоніда і колінчатої складки метаконіда на першому нижньому молярі. Крім того, для них властивий низький рівень редукції гіпоконуса другого нижнього моляра (10,5 – 14,3 %) і підвищена частота шестигорбикових перших нижніх молярів (9,1 %)[29]. В обох серіях, що дуже близькі між собою, беззастережно домінують риси архаїчного варіанта т. зв. середньоєвропейського типу, характерною рисою якого є невисокий рівень редукції зубної системи і низька "питома вага" ознак "східної", тобто монголоїдної орієнтації , надто лопатоподібної форми різців, дистального гребеня тригоніда, колінчатої складки метаконіда – провідних одонтологічних характеристик, які доволі чітко диференціюють носіїв різних антропологічних варіантів Євразії[30].

"Середньоєвропейська" лінія в будові зубів давнього населення України, започаткована людністю неолітичної доби, надалі простежується серед племен ямної культури епохи бронзи (середина III – початок II тис. до н. е.) лісостепової зони Середньої Наддніпрянщини; окремих скіфських груп (I тис. до н. е.) цього ж регіону; частини носіїв черняхівської культури (IV ст. н. е.), в творенні якої брали участь і прадавні слов'янські племена; окремих груп давньоруської людності Дніпровського Правобережжя[31].

Що ж до Південної Балтії і суміжних регіонів Східної Європи, то носіями середньоєвропейських одонтологічних варіантів тут була людність фатьянівської культури доби бронзи (XVIII – XIV ст. до н. е.), а згодом – середньовічні балтські племена Південної Балтії[32].

У наші дні ареал середньоєвропейського комплексу, де спостерігаються й "вкраплення" інших європеоїдних одонтологічних варіантів (північного грацильного, північного реліктового та південного грацильного), охоплює майже всю територію Литви[33], південну Латвію[34], центральну, і, особливо, південну територію європейської частини Російської Федерації, деякі центральні і південні райони Білорусі[35], майже всю територію України[36].

За спостереженнями латиської дослідниці Ріти Гравере, малоредуковані різновиди середньоєвропейського типу нині представлені в тих регіонах Південної Балтії, Білорусі й Росії, де в I – на початку II тисячоліття локалізувались масивні широколиці балтські та слов'янські племена: ятвяги, жемайти, латгали, полоцькі і смоленські кривичі тощо[37]. Ця закономірність певною мірою простежується й на теренах сучасної України: схожі одонтологічні варіанти розповсюджені в тих регіонах Правобережного Полісся та Волині, де в княжу добу мешкали нащадки літописних волинян і древлян – представники відносно масивних, широколицих краніологічних типів[38].

Загалом аналіз даних, які стосуються епохальної динаміки одонтологічних характеристик балтів і слов'ян, дає підстави погодитися з думкою російського вченого О. О. Зубова про те, що середньоєвропейський одонтологічний тип "відображає властивості єдиного субстрату, на основі якого формувались фізичні особливості балтських і слов'янських народів"[39].

Отже, з наведеного можна зробити висновок, що найдавніші антропологічні витоки слов'ян слід шукати в середовищі широколицих племен вісло-дніпровського блоку культур гребінцево-накольчастої кераміки неолітичної доби – носіїв масивних середньоєвропейських одонтологічних варіантів. Внаслідок обмеже-

ності джерельної бази, де зберігається чимало "білих плям", ця теза поки що має характер гіпотези, для обґрунтування якої слід залучити додаткові дані як з антропології, так і суміжних галузей знань.

Київ

Список використаної літератури:

1. *Рогинский Я. Я., Левин М. Г.* Основы антропологии. – М., 1955. – С. 331.
2. *Алексеева Т. И., Алексеев В. П.* Антропология о происхождении славян // Природа. – 1989. – №1. – С. 65.
3. *Сегеда С.* Антропологічний склад українського народу: етногенетичний аспект. – К., 2001. – С. 143.
4. Восточные славяне. Антропология и этническая история (ответ. редактор – Т. И. Алексеева). – М., 1999. – С. 310.
5. *Нидерле Л.* Славянские древности. – М., 1956. – С. 26.
6. *Алексеева Т. И.* Этногенез восточных славян по данным антропологии. – М., 1973. – С. 271-272.
7. *Денисова Р. Я.* Антропология древних балтов. – Рига, 1975.
8. *Великанова М. С.* Палеоантропология Прутско-Днестровского междуречья. – М., 1973. – С. 11-31.
9. *Седов В. В.* Происхождение и ранняя история славян. – М., 1979. – С. 35.
10. *Алексеева Т. И., Макаров Н. А., Балуева Т. С., Сегеда С. П., Федосова В. Н., Козловская М. В.* Ранние этапы освоения Русского Севера: история, антропология, экология // Экологические проблемы в исследованиях средневекового населения Восточной Европы. – М., 1983. – С. 30.
11. *Потехина И. Д.* Население Украины в эпохи неолита и раннего энеолита по антропологическим данным. – К., 1999. – С. 8.
12. *Телегин Д. Я.* Неолитические могильники мариупольского типа. – К., 1991. – С. 33-44.
13. *Бунак В. В.* Череп человека и стадии его формирования у ископаемых людей и современных рас // Труды института этнографии АН СССР им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – Т. XLIX. – М., 1959. – № 49.
14. *Дебец Г. Ф.* О физическом типе населения днепро-донецкой культуры // Советская археология. – 1966. – № 1. – С. 14-24.
15. *Гохман И. И.* Население Украины в эпоху мезолита и неолита (антропологический очерк). – М., 1966.
16. *Дебец Г. Ф.* Цит. работа. – С. 19.
17. *Потехина И. Д.* Цит. работа. – С. 162.
18. *Там само.* – С.159-160.
19. *Там само.* – С. 36.
20. Prahistoria Ziem Polskich. II. Neolit, W., 1979.
21. *Телегин Д. Я.* Прасловяне и их этнокультурное окружение в нео-энеолитическое время (IV – III тыс. до н. э.) // Лаврский альманах. – 2003 – № 9. – С. 184-198.
22. *Топоров В. М., Трубачев О. Н.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. – М., 1962; *Трубачев О. Н.* Название рек Правобережной Украины. Словообразование, этимология, этническая интерпретация. – М., 1968; *Железняк І. М.* Рось і етнолінгвістичні процеси середньо-дніпровського Правобережжя. – К., 1987.
23. *Трубачев О. Н.* Цит. работа.
24. *Желєзняк І. М.* Цит. праця. – С.153.
25. *Шульгач В. П.* Праслов'янський гідронімічний фонд (фрагмент реконструкції). – К., 1998. – С. 333.
26. *Телегін Д. Я.* Про роль носіїв неолітичних культур дніпро-двинського регіону в етногенетичних процесах балтів і слов'ян // Археологія. – 1996. – № 2. – С. 32-45.
27. *Брюсов А. Я.* Очерки по истории племен европейской части СССР в неолитическую эпоху. – М., 1952.
28. *Георгиев В. И.* Исследования по сравнительному историческому языкознанию // Родственные отношения индо-европейских языков. – М., 1958.
29. *Сегеда С.* Цит. праця. – С.150.
30. *Зубов А. А., Халдеева Н. И.* Одонтология в современной антропологии. – М., 1989.
31. *Сегеда С. П.* Антропологічні особливості людності Українського Полісся // Древляни. Вип. 1. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. – Львів, 1996. – С. 83-96; *Сегеда С. П.* Скифское население Северного Причерноморья по данным этнической одонтологии // Чобручский археологический комплекс и вопросы взаимовлияния античной и варварской культур (IV в. до н. е. – IV в. н. е.). Материалы полевого семинара. – Тирасполь, 1997. – С. 66-68; *Сегеда С. П.* Антропологічний склад населення черняхівської культури: одонтологічний аспект // Магістеріум. Археологічні студії.). – К., 2001. – Вип. 6. – С. 30-36.
32. *Гравере Р. У.* Этническая одонтология латышей. – Рига, 1987.
33. *Папрецкене И.* Антрополого-одонтологическая характеристика литовцев // Проблемы эволюционной морфологии человека и его рас. – М., 1986. – С. 165-171.
34. *Гравере Р. У.* Цит. работа.
35. *Зубов А. А., Халдеева Н. И.* Цит. работа.
36. *Сегеда С.* Цит. праця.
37. *Гравере Р. У.* Цит. работа. – С. 201.
38. *Сегеда С. П.* Антропологічні дослідження в Північно-Східній частині Житомирщини // Полісся України. Матеріали історико-етнографічного дослідження. – Вип. 2. Овруччина. 1995. – Львів, 1999. – С.7-18.
39. *Зубов А. А.* Предисловие // Гравере Р. У. Этническая одонтология латышей. – Рига, 1987. – С. 4.

The article suggests several points of view on the origin of Slavonic folks according to anthropological data that help to reconstruct important aspects of ethnogenic processes. The author discusses some researchers' concepts and makes his own conclusion, that the oldest anthropological origins of Slavonic culture should be looked for among wide-faced tribes of Visla-Dnipro block of cultures of neolith. It is stressed on assumptive character of the idea and the need to engage the data of anthropology and contiguous branches to develop the theory.

КОНИНА У СИСТЕМІ ХАРЧОВИХ ЗАБОРОН УКРАЇНЦІВ

Ё³ä³ÿ ÀÐÒÞÕ

Система харчування утримує значну інформацію для дослідників етнічних символів і стереотипів. Адже їжа як культурний феномен складається не лише з продуктів і страв, що споживає людина, вона включає також різноманітність трапез – повсякденних, святкових і ритуальних; способи приготування й споживання страв; уявлення про різні види їжі; обмеження і заборони, пов'язані з етнічними, конфесійними, соціальними чи іншими чинниками.

Декілька слів про функціонування заборон. У системі харчування вони відіграють важливу роль і певною мірою в традиційних структурах є спорідненими з табу. Часто дослідники вживають термін "табу" замість "заборона". Однак інститут табу діє у народів, що перебувають на ранніх стадіях розвитку цивілізації або ж тих, котрі зберегли табуацію як культурний релікт. Тим часом звичай заборон існує й на високих рівнях розвитку суспільства. Не можна, очевидно, повністю ототожнювати будь-яку звичаєву заборону з табу у специфічному етнографічному значенні цього слова. І заборона, і табу є соціонормативним регулятором поведінки зі знаком мінус. У структурній опозиції її функція переноситься на перше місце: не робити / робити, не чинити / чинити, не їсти / їсти, не готувати / готувати і т. п. Табу, в тому числі харчові, при цьому більш формалізовані, ритуалізовані, більш "зрозумілі" як носіям (виконавцям), так і дослідникам феномена, ніж звичаї. Причини табуювання переважно досить чітко можуть бути пояснені виконавцями і споглядачами. Табу так само, як і звичай, охороняється традицією, але дотримання його прискіпливо контролюється трибальними владами (вождями, жерцями). Усі одноплемінники так само суворо стежать за виконанням табу, бо порушення його несе, на їх думку, загрозу життю (здоров'ю, благополуччю) не лише порушникові, але і його родині, родичам і всьому племені. На порушників табу, як правило, чекають тяжкі санкції.

Звичаєва ж заборона не має таких очевидних коренів, таких чітких пояснень і не спричиняє настільки суворих владних санкцій. Вона виникає щоразу в силу різноманітних причин, і виконавці заборони нерідко вже через досить короткий історичний час здійснюють її невмотивовано, оскільки мотив давно вже втратив актуальність і зник з громадської пам'яті.

Якщо розглядати табу як прояв волі владних структур суспільства і колективної відповідальності кожного перед усіма, то слід зауважити, що звичаєва заборона більш проста і водночас більш складна норма поведінки. Вона має одну спільну з табу компоненту – страх перед неминучим покаранням за порушення, але без прямої й безпосередньої відповідальності перед громадою, колективом, родиною. Тут кожен боїться тільки за себе, своє життя, своє здоров'я, своє благополуччя. Відповідальність перед оточенням є скоріше проблемою моралі.

І табу, і заборона не є незмінними й повністю стабільними соціальними нормами. Вони можуть виникати й зникати (чи то трансформуватися) у процесі розвитку суспільства у різноманітних умовах. Наприклад, з появою і поширенням нових релігій народжуються нові заборони, а деякі із старих зникають. Одночасно із запровадженням християнства практично повністю нівелюється одна з головних компонент заборони – страх перед негайним покаранням. За будь-яке порушення (гріх), вчинене людиною сьогодні, покарання буде так само неминуче, проте воно відкладається до виконання у часі й просторі. Порушника буде покарано, але після фізичної смерті і на Тому світі. При цьому кара спіткає саме грішника, а не його родину, близьких. Так із багатьох заборонних норм виникають і затверджуються в побуті норми моральні, що виступають як соціальні регулятори. І ці моральні норми впроваджуються у побут переважно не як ознаки віри, а скоріше у формі визнання, шанування успадкованих традицій (заповідей, благочестивих приписів, правил етикету).

Повернемося до заборон як суттєвої частини системи народного харчування. Харчові

заборони можна умовно класифікувати таким чином:

1. Заборони на об'єкт (продукт харчування, страву). У цьому випадку в народному харчуванні деякі з продуктів чи страв не споживаються ніким і ніколи в жодному разі. В українців це мертвечина, падло, м'ясо плазунів і земноводних, дрібних хижаків (вовк, лисиця тощо), комахи, конина.

2. Заборони на суб'єкт дії. Тут можна назвати заборони на будь-які дії з їжею (приготування, подача, споживання) певними людьми в певних умовах. Заборона може мати оказіальний характер (жінка при місячних не може брати участь у приготуванні весільного короваю, в застіллі при провідуванні породіллі — "родинах" тощо), а може бути й постійною. Наприклад, колієм худоби не може бути убивця, хоча б і невмисний, не людини навіть, а й тварини: крота, миші, кішки чи собаки та ін. У пекарські цехи не приймались волоцюги, кати і їх нащадки, гицелі (ловці бродячих собак) і їх діти. У коровайниці не запрошувалися дівчата, одинокі жінки, вдови чи жінки у другому шлюбі та ін.

3. Часові заборони. Такі мають місце лише в певні дні, місяці, сезони. Це — православні пости, заборони у п'ятницю й неділю пекти хліб і готувати квашу, заборона користуватися ножем при приготуванні їжі у перший день Різдва і на свято Усікновення Глави Івана Хрестителя і т. п.

Саме до першої категорії заборон можна віднести конину, яка була вилучена з харчового раціону населення в часи Київської Русі. Відторгнення конини як харчового продукту є досить показовим щодо уявлень народу про своє / чуже, їстівне / неїстівне, чисте / нечисте.

Спираючись на археологічні матеріали, можемо сміливо стверджувати, що конина разом із свининою, м'ясом рогатої худоби, птиці і звіриною широко споживалася в їжу ранньослов'янськими племенами й іншими, спорідненими чи сусідніми етносами, зокрема представниками зарубинецької культури[1]. Літописні свідчення підтверджують, що у дохристиянський період Київської Русі конина була звичайним повсякденним продуктом харчування усіх соціальних прошарків населення. Описуючи побут князя-воїна Святослава Ігоревича, літописець відзначав: "**Возъ по собѣ не возяше, ни котьла, ни мясъ варя, но потонку изрѣзав конину ли, зверину или говядину, на углехъ испекъ, ядяху**"[2]. Святослав же, як відомо, був не просто язичником, але й войовничим супротивником християнства.

Суперечливі дані про споживання чи неспоживання в їжу конини наводить археолог М. Тимченко, аналізуючи матеріали розкопок на території Середнього Подніпров'я, проведених вітчизняними дослідниками у першій половині XX ст. Остеологічний матеріал одного з розкопів свідчить про споживання конини в їжу київськоруським населенням, інших же — тільки про використання коня як транспортно-господарської тварини[3].

Більш визначено і виразно стверджує, що конина, безумовно, входила до складу харчових продуктів давньоруського населення археолог О. Потапов, який ретельно проаналізував усі можливі остеологічні рештки з розкопів стародавнього Чернігова. Він вважає, що конина в IX — XIII століттях була "повсякденною їжею певних кіл міщан"[4]. При цьому він вказує на значне розходження в чисельності кісткових харчових решток у населення Дитинця (де переважно мешкали князі та їхнє оточення і владна верхівка) і Подолу — ремісничо-торговельного району Чернігова. На території останнього конина домінувала: у відсотковому відношенні до загальної кількості особин на частку коня випадало від 41,1 до 30% [5]. На Подолі конину споживали в 4 рази більше, ніж на Дитинці, що, на думку автора, може свідчити або ж про безпосередню причетність його населення до тваринництва як господарського заняття, або про більш стійке збереження тут харчових традицій ще "додавньоруського часу"[6]. Саме до такого висновку можна пристати, зважаючи на те, що Дитинець, до того ж, був осередком тогочасної соціальної верхівки, яка могла успішніше регулювати свій харчовий раціон і була носієм нових християнських звичаїв.

З утвердженням християнства на Русі вже через століття-друге конина не лише повністю виключається з раціону пересічної людини, але й переходить до розряду продуктів нечистих, не гідних для споживання в їжу руському людові. Устав князя Ярослава відверто засуджує "поганський" звичай їсти за

своєю волею "кобилину или ведмедину или иное что-то отреченное", і за порушення цієї заборони належала кара від митрополита.

Вельми значимими є й свідчення літописів про голодні роки усього через одне-два століття після запровадження християнства на Русі. У голодні роки "ядяху люди лист липовъ, инии мъхъ, конину" (1128 р.); "трупия обрезающе ядяху, а друзии конину, псину, кошкы" (1230 р.). Як бачимо, тут конина ставиться в один ряд з мертвечиною — найголовнішою етичною й гігієнічною забороною. У пізніші часи заборона на конину ще дужче підсилюється. Її насмілювалися порушувати лише в екстремальних ситуаціях. "Почався великий голод, — говориться в записах українського літописця Григорія Грабянки за 1649 рік, — пани їли м'ясо коней, котів, собак і мишей..."[7]. Літописці по-різному оцінюють збаразьку облогу Хмельницьким 1649 р., але в одному вони спільні — там був великий голод: "На которих барзо трудно било, же мусіли стерво їсти, а й того мало било, бо собак і кошек виели"[8]; "Не один з них мито платив головою і, бідний, навіть води не міг напитися, не сплативши кривавої плати, та й то пили її з трупною червою і ропою. На лихо ще й провіант у них вийшов. Почався великий голод, пани їли м'ясо коней, котів, собак, мишей; руки їхні ослабли, знесилились, багато хто передчасно помер, а живі були неспроможні зброю тримати, з відчаю гризли зубами порепану від спеки землю"[9].

Дотримувались цих заборонних звичаїв аж до XX ст., а дехто дотримується й сьогодні. При цьому мотивація заборони на конину нерідко відсутня зовсім, а часом розмита: "Не їмо конину. Вона ж гидка!"; "Хто б це її їв? Її тільки татари їдять"; "Ніхто в нас споконвіку не їв, і тепер не їмо"[10].

Деякі дослідники висували припущення, що харчові заборони мали суто раціональний, господарчий характер, для прикладу наводячи факт відмови від споживання верблюжатини кочівниками Аравійської пустелі, оскільки саме верблюд — їхня головна робоча худоба[11]. Спроби пояснити заборону на конину активним розвитком землеробства на території України на рубежі 1 і 2 тисячоліть і потребою в конях як тягловій силі не переконливі хоча б тому, що для оранки на важких київських ґрунтах використовувались переважно воли. Однак воловину (як яловичину в цілому) охоче вживали в їжу, кониною ж гребували і в ті часи, і пізніше. Не випадає шукати корені цієї заборони у зв'язку з інститутом тотемізму, а про якісь гігієнічні мотиви також говорити не доводиться[12].

У російських і українських архівах другої половини XIX — першої половини XX ст. зустрічаємо апокрифічні легенди, де пояснюється, чому християнському людові не слід їсти конину. На Поліссі розповідали, що коли немовля Ісуса Христа сховали у яслах, то воли й корови не зачепили жодної стеблини, жодної соломини, лишившись голодними, аби переслідувачі не виявили Божественну дитину, кози й вівці залишили трохи сіна й соломи, а коні ж виїли весь корм. У нагороду за це Господь благословив велику рогату худобу в їжу християнам, а коней прокляв. Кози й вівці залишились десь посередині між благословенням і прокляттям і здобули право бути харчовим продуктом. Щодо свинини, то пізніше, вже у зрілому віці, Ісус обрав за місце схованки від ворогів хлів, що, начебто, також спонукало його оголосити свиней благословенними тваринами, гідними того, щоб їх споживали християни[13]. Так чи інакше ці легенди демонструють народні уявлення про заборону на конину.

Заборона не стосувалася дичини — диких коней. М'ясо дикого коня — тарпана, чимала кількість якого водилася в степовій і лісостеповій частинах України у різні періоди її історії, не викликало відрази. Навпаки, воно досить високо цінувалося серед іншої дичини. Його охоче споживали у різні часи, про що свідчать і археологічні[14], й інші матеріали. На одній з веж собору Святої Софії Київської до наших днів збереглася фреска із зображенням полювання на дикого коня — тарпана. Природно, їх ловили задля їжі, оскільки вони були зовсім непридатні як робоча худоба.

Про споживання м'яса тарпанів у середині XVII ст. збереглося свідчення знаменитого французького інженера Ґійома Левассера де Боплана, який залишив нащадкам надзвичайно цінний твір "Опис України". Він пише про степи Дикого Поля: "У цих краях водяться олені, лані й дикі кози, які ходять стадами, а також вепри неймовірної величини і

дикі коні, що ходять табунами по 50-60 голів. Вони досить часто викликали в нас тривогу, оскільки ми здалеку приймали їх за татар. Ці коні нічого не варті в роботі. Навіть якщо їх приручити молодими, не годяться для роботи, а тільки для їжі: їхнє м'ясо дуже м'яке, ніжніше за телятину, але на смак, як на мене, не таке приємне, бо нудотне. Тутешній люд, який їсть перець, як ми горох, приправляє його так, що від прянощів ця приторність втрачається. Що ж до старих коней..., то вони йдуть просто на різницю, де їхнє м'ясо продається так само, як воловина й баранина"[15]. (На жаль, хижацьке споживання повністю винищило поголів'я цих тварин, і вже в середині XIX ст. перевірити справедливість зауважень французького інженера не виявилося можливим).

Природно припустити, що заборона на споживання м'яса домашнього коня стала наслідком переосмислення слов'янами стародавніх харчових традицій під впливом нової релігії і не пов'язана із господарськими чи іншими мотивами.

На користь гіпотези про залежність споживання конини від запровадження християнства свідчить і такий факт. У давньоісландському рукописі (найдавніший список датується вченими 1260-м роком), де подається життєпис королів Норвегії того часу, зустрічаємо опис жертовного бенкету язичників, що спокушають конунга-християнина їсти з ними разом конину: "Бонди насіли на конунга, мовлячи, що він повинен з'їсти конини. Конунг рішуче відмовився. Тоді вони попросили його відпити юшки з конини. Але він відмовився. Тоді вони запропонували йому з'їсти жиру з цього варева. Проте він відмовився і від цього... Сигурд ярл сказав, що він їх помирить... Він попросив конунга роззявити рота над дужкою казана, на якій осіла пара від юшки з конини, так, що дужка була масна. Тоді конуг підійшов до казана, поклав хустину на його дужку і роззявив рота над нею... Але ніхто не лишився задоволений"[16]. В іншому епізоді Один (язичницький бог), перетворившись на старця-гостя, безуспішно намагається спокусити християнина Олава-конунга, підсовуючи йому під виглядом яловичини конину, щоб осквернити короля. У цих матеріалах яскраво простежуються уявлення про зв'язок язичництва зі споживанням конини і про протиставлення цим звичаям традицій християнства. Не виключено, що ці уявлення в Скандинавії походять від давнього культу коня і обрядів, пов'язаних з ним[17]. В одному й тому ж етнічному середовищі те, що для нехристиян є своїм, у християн вже вважається чужим.

Не варто також ігнорувати чисельні культурні взаємозв'язки і взаємовпливи між скандинавськими землями і Київською Руссю (відомий шлях від Варяг у Греки, склад княжих дружин, жінки скандинавського походження, та й самі князі – згадаймо династію Рюриковичів). Не викликає також заперечень розвинутий культ коня у праслов'ян і слов'ян у дохристиянський період, відголоски якого можна зустріти і в пізніші часи (козацькі думи, пісні, балади, казковий фольклор тощо). І хоча в середньовічній Україні кінь не був у прямому значенні цього слова культовою твариною, але його величезну роль у господарському й військовому житті українців важко переоцінити. Досить згадати масу фольклорних прикладів з ранньокозацького побуту:

"А я бідний, безталанний,
Світ широкий – то мій сват,
Шабля й люлька – вся родина,
Сивий коник – то ж мій брат".

Наділяючи коня статусом друга і брата, наділяли його і статусом недоторканості. Можливо, таке швидке впровадження заборони на конину пов'язане не лише з реліктами язичницького культу і його викоріненням, але й з цим статусом. Їсти "друга" і "брата" немислимо – це може бути сприйнято як акт канібалізму.

Для порівняння розглянемо іншу харчову заборону, доля якої склалася в українців дещо інакше. Це – споживання в їжу крові забитих тварин. У Старому Заповіті стверджується безкомпромісно: "Якщо кожен чоловік..., що вполює здобич звіриний або птаства, що їстівне, то він виллє кров того і закриє її піском". І далі: "Бо душа кожного тіла – кров його є вона. Усі, хто їдять її, будуть понищені"[18]. У Біблії в книзі Левіт беззаперечно позначені харчові заборони, регулюючи поняття чисте / нечисте. Якщо м'ясо жертовної тварини дозволялося споживати навіть священикам, а "усе, що торкнеться м'яса її стане святе", то

кров, яка б могла окропити одяг, повинна бути змита, а одяг випраний у святому місці[19]. Кров'ю дозволялося кропити лише жертовники на догоду Господу[20]. І суворо застерігалося: "І жодної крові птаства та худоби не будете їсти по всіх ваших оселях"[21].

У середні віки в руській православній церковній літературі також друкувалося чимало настанов на цю тему: "Хранитеся, браттие, от кровоядения" (XII ст.); "Правило возбраняеть всем православным христианом удавленины и крови ясти, сиречь колбасы"[22]. Судячи з контексту, тут мова йде про кров'яні ковбаси, кров'янку. Таким чином, біблійна заборона на споживання крові була досить категоричною і безапеляційно підтримувалась церковниками. У всякому разі, ця заборона була більш виразною і чіткою, аніж заборона на конину. Зрозуміло, що із забороною на споживання крові пов'язана й заборона на удавленину: адже з тварин, які загинули в сильцях, пастках і тенетах, не спущено кров.

Проте з цих біблійних приписів, підтриманих пізнішими православними священнослужителями, в українській побутовій культурі закріпилась лише заборона на удавленину, та й то скоріше через суто гігієнічні мотиви. Худобу перед вживанням у їжу обов'язково заколювали і спускали з неї кров. Мисливці ж, які займалися ловами, майстрували такі пастки, що дозволяли брати птицю чи звіра живцем, щоб мати можливість потім її знекровити. Навіть людей, які свіжували загиблих тварин (шкуродерів) ігнорували, не допускаючи до спільної трапези, так само, як і катів чи гицелів — ловців і душителів бродячих собак.

Києво-Печерський патерик подає слово преподобного Феодосія про суть "латинських єресів": "Неправо верують и нечисто живуть... И едять желви и дикие кони, и ослы, и удавленину и медведину, и бобровину"[23]. Далі іновірцям приписується спільна трапеза з кішками й собаками, пиття власної сечі й інші гріхи. Безумовне перебільшення гріхів чужих свідчить про усталеність у своїх звичаю не їсти удавленину. Подібні звичаї присутні і в адептів багатьох східних релігій.

Удавленину справді не їли, кров із звірини й худоби спускали, але біблійний припис остерігатися кровоїдження ігнорувався й давньоруським населенням, і в пізніші часі в Україні. Кров після забою тварини ретельно збирають (поганим колієм вважається той, хто спустить кров на землю) і виготовляють із неї ковбасу-кров'янку, яка й досі є однією з улюблених у народі страв, прикрасою різдвяного і великоднього столу — найважливіших християнських святкових трапез.

Таким чином, припускаючи, що заборони на конину і кров з'явилися одночасно, у період запровадження на Русі християнства, можна відзначити два різних шляхи їх розвитку. У першому випадку опозиція язичницький / християнський утвердила розуміння християнського як свого, а язичницького як чужого. Що ж до заборони на споживання крові, результат виявився прямо протилежний. Своїм лишився давній дохристиянський харчовий звичай, а біблійні приписи відкинуті, як чужі.

Факт, що проклята тварина стає у свідомості людей нечистою й негідною для споживання, досить цікавий для дослідників. С. О. Токарєв, дотримуючись класифікації К. Мошинського, поділяє слов'янський домашній тваринний світ на три великі категорії: 1. "чисті" тварини — велика рогата худоба і вівці; 2. ті, що відіграють подвійну роль: як захисників людини від злих сил, так і прихильників останніх — кінь, коза, собака; 3. тварини, пов'язані з нечистою силою — кіт[24].

Свиня тут не потрапила в жоден підрозділ, оскільки їй, на думку автора, не надавалося суттєвого значення у релігійному житті слов'ян. Однак, це твердження спірне. Адже відомо, що домашній кабан і вепр здавна входили до складу жертовних тварин у дохристиянських слов'янських культах[25]. Не була свиня ритуально нейтральною і в іудеїв, що знайшло своє відображення в текстах Біблії. Однак про заборону на свинину у християн зовсім нема мови, а заборона на конину отримує таке ж велике значення, як і заборона на удавленину, хоча прямо християнські сакральні тексти ніде цієї заборони не декларують.

Суть справи, таким чином, не в господарських чи інших культурних зрушеннях і не в прямих впливах християнства, а в переосмисленні під впливом християнства давніх язичницьких знакових систем культури, зокрема і харчових заборон. Культ коня, тісно пов'язаний із солярними культами, виявився

важливішим, аніж інші уявлення з периферії дохристиянської культури і релігії. Тому він і став символом чужого, нечистого в українській народній культурі.

Київ

1 *Третьяков П. Н.* Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге. — М.-Л., 1966; *Максимов Е. В.* Среднее Поднепровье на рубеже нашей эры. — К., 1972; *Пачкова С. П.* Господарство східнослов'янських племен на рубежі нашої ери. — К., 1974.

2 Полное собрание русских летописей (далі: ПСРЛ). Т. 1. В. 1. — Л., 1924. — С. 64.

3 *Тимченко Н. Г.* К истории охоты и животноводства в Киевской Руси (Среднее Поднепровье). — К., 1972. — С. 11-12.

4 *Потапов А. В.* Новые материалы к истории скотоводства и охоты в Древнем Чернигове // Проблемы археологии Южной Руси. Материалы историко-археологического семинара "Чернигов и его округа в IX — XII вв.". — Чернигов., 1988. — С. 37.

5 *Там само.* — С. 38.

6 *Там само.* — С. 40.

7 Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки. — К., 1992. — С. 57.

8 Літопис Самовидця. — К., 1971. — С. 58.

9 Літопис гадяцького полковника... — С. 57-58.

10 Польові матеріали автора 1979, 1982 і 1989 рр. с. Невір Любешівського району Волинської області, с. Пороги Ямпільського району Вінницької області, м. Дніпродзержинськ Дніпропетровської області.

11 *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. — М., 1976. — С. 356.

12 *Там само.* — С. 356; *Зеленин Д. К.* Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей. — М., 1935. — С. 416-417.

13 Архив Российского географического общества. Разр. 8. Оп. 1. Ед. Хр. 19; *Кравченко Василь.* Народні оповідання й казки. — Житомир, без року. — С. 102-103.

14 *Тимченко Н. Г.* К истории... — С. 111-124.

15 *Ґійом Левассер де Боплан.* Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансільванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і веденням воєн. — Київ-Cambridge, 1990. — С. 91-92.

16 *Стурлусон Снорри.* Круг земной. — М., 1980. — С. 76-77.

17 *Там само.* — С. 139, 646.

18 Левіт. Гл. XVII. Ряд. 13, 14.

19 *Там само.* — Гл. VI. Ряд. 20.

20 *Там само.* — Гл. V. Ряд. 9; Гл. VII. Ряд. 2 та ін.

21 *Там само.* — Гл. VII. Ряд. 26.

22 *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. — С. 1249, 1349.

23 Памятники литературы Древней Руси. XII век. — М., 1980. — С. 614.

24 *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских нардов XIX — начала XX веков. — М.-Л., 1957. — С. 54.

25 *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка протокультуры. — Тбилиси. Т. 2. — С. 514-517.

Ritual prohibitions are depicted as essential elements in the system of folk eating habits. The classification of the prohibitions is stated: the division into prohibitions on the subject and the object of the action, time bans. The author makes conclusions as for the different character of the eating of horse meat before and after the Baptizm of Rus on the materials of archaeological and written data. Another eating ban (to eat animal blood) is depicted for comparing. The conclusions about the different ways of the development of the prohibitions is made.

ФОРМУЛА НЕВИМІРНОСТІ У СЕРБСЬКІЙ ТА ЧОРНОГОРСЬКІЙ НАРОДНІЙ ПОЕЗІЇ

Îêñàíà ÌÈÊÈÒÅÍÊÎ

Мова фольклорного твору у сучасній науці все частіше розглядається як онтологічно та гносеологічно важливий елемент людської діяльності, що є водночас і одним з найважливіших її інструментів, і одним з найцінніших продуктів. Підкреслюючи значення антропоцентричного підходу до вивчення мовних явищ, коли враховується увесь комплекс різноманітних соціокультурних аспектів комунікативного процесу та його дискурсних характеристик, а також активізується увага до особистісних та соціальних сторін діяльності носія мови[1], зазначимо актуальність розгляду у даному питанні й етнопоетики фольклорного твору.

Культура і література, у тому числі усна народна творчість, є явищами корелятивними, функціонально взаємопов'язаними, оскільки художня творчість, народна також, є одним із сегментів загальної моделі культури. З іншого боку, будь-який фольклорний художній текст є своєрідною моделлю, що зберігає певну інформацію про час, суспільство й культуру, і декодування цієї інформації вимагає аналізу залежності між оригіналом і моделлю, вивчення специфіки процесу мистецького моделювання й творення. Окреслюючи таким чином художній текст, зокрема текст традиційного фольклору як творчу модель, ми тим самим визначаємо тип його відповідності із світом реальним – дійсністю.

У сучасній науці проблема опису об'єктивного світу часто визначається як співвідношення концептуальної та мовної картин світу. Акцент на концептуальній мовній системі, що здійснюється у когнітивних та лінгвокультурних дослідженнях останніх років, створює методологічно обґрунтовану та теоретично перспективну програму антропоцентричної парадигми, спрямованої на розкриття ролі як лінгвістичних, так і екстралінгвістичних – історико-культурних – чинників у концептуальному засвоєнні світу.

Одиницею концептуальної картини світу є концепт, який відповідним чином репрезентується у мовній картині світу. У межах концептуально-культурологічного підходу концепт, який є своєрідним "згустком культури", має значення найбільш узагальнюючих понять ментальної сутності, сукупність яких формує визначення культури[2]. Саме концептуальні метафори, за сучасними дослідженнями, визначають категоризацію предметної сфери, а також образу світу в цілому[3]. Здатність метафори переплітатися з іншими, створюючи при цьому мережу концептів, лежить в основі вивчення мовної картини світу. Сукупність концептів мови утворює концептосферу цієї мови, де "мова певним чином концентрує культуру нації і є її втіленням у різних верствах населення аж до окремої особистості"[4].

Звернення до проблеми поховального оплакування, на матеріалі якого нами буде проведено аналіз концептуальної метафори, зумовлене широким обговоренням останнім часом теми смерті як об'єкта культурної антропології і вербального тексту плачу як однієї з "найдавніших культурних форм"[5], що виявляє своїми жанровими засобами загальну семантику обряду de passage. Позначений особливою семантичною вагомістю серед інших обрядів, поховальний послідовно демонструє на всіх рівнях ідею "переходу", реалізуючи глибинний зміст протиставлення життя і смерті. Саме у поховальному оплакуванні як одному з найбільш "закритих" жанрів традиційного родинно-обрядового фольклору найвищого рівня досягає дублююча система, коли "семантика поховального плачу, його теми, і навіть його поетика відповідають змістові ритуалу в цілому"[6].

У цьому аспекті розгляд етнопоетичних константних текстових моделей слов'янської, і зокрема сербської/чорногорської, традиції оплакування у широкому хронологічному розрізі кінця XIX – другої половини XX ст. становить особливий інтерес. Поховальне оплакування як вербальний текст, що належить до відкритих фольклорних систем (Чистов), а водночас характеризується високою стабільністю традиційної основи, зберігаючи та демонструючи особливості етнічної культури народу, підтверджує "найголовнішу рису" фольклору, яка є "по суті пам'ять традиції"[7].

Поетичні особливості плачів стають закономірним продовженням етнопоетичної традиції регіону, виявляючи при цьому універсалії жанрових характеристик обрядового тексту. Зберігаючи базовий етнокультурний фонд традиції, тексти поховального оплакування експлікують укоріненість моделюючих принципів фольклорної поетики на різних рівнях системної організації мови – концептуально-семантичному, композиційно-стилістичному, граматико-синтаксичному.

Специфіка "модусів мислення" (Грица) будь-якого етносу знаходить втілення у характерних особливостях певної етнофольклорної традиції.

Балканський модус мислення, що мав вплив на обрядовий фольклорний текст, позначився, крім іншого, і у тому, що універсальна для поховального оплакування опозиція свій/чужий саме у цьому регіоні "виявляє свій найбільший екстенсіонал"[8]. Слов'янська традиція, як позначена підкреслено бінаристичним характером традиційного менталітету, що знаходить вияв у "складній (до амбівалентності) взаємодії дихотомічних рис"[9], набуває особливої напруги у балканському регіоні. Поряд із основною опозицією життя/смерть дихотомічна модель простору небо/земля є однією з основних категорій культурної матриці регіону, що виявляється на рівні фольклорного тексту як відповідної моделюючої системи. Проте здатності долати дихотомію і відходити від бінаризму сприяє тут сама географічна своєрідність Балкан, де опозиція суша/море знімається взаємопроникненням суходолу й моря. Ідея шляху має роль основної семантичної домінанти, яка, утворюючи ідею круга (спіралі/меандру), стає абсолютизацією нескінченності людського шляху, постійного повернення, неподільності земної і небесної параболи[10]. Як "балканський простір", так і "балканський час", що сприймається як тяглість без початку і кінця, створюють відповідний модус мислення, характерний для фольклорної структурно-стильової моделі.

Дихотомічною є епічна структура світу. Епічне бачення історії, притаманне ряду південнослов'янських фольклорних традицій, зокрема Сербії і Чорногорії, сформувало характерний художній "код" фольклорного тексту у його різних жанрових реалізаціях, у тому числі у поховальних плачах. Імпровізація, яка свого часу так вразила уяву М. Паррі та А. Лорда, у регіонах із сильним епічним струменем існує як природний дар, яким носії фольклорної традиції користуються надзвичайно широко. Імпровізація "має тут складний характер, поєднуючи вражаючу свободу із великою творчою фантазією"[11], в результаті чого епічна пісня створюється впродовж усного виконання (composing during oral performance). В епічному середовищі письмова традиція складалася, хоча і уповільнено, але у постійному життєдайному взаємозв'язку з традиційною культурою та епічною творчістю. Саме тут форма десятискладового вірша у результаті багатовікової традиції стала звичною формою усного вислову та тією мовною моделлю, що визначала закономірності функціонування усної народної творчості. Як справедливо зазначає Нада Милошевич-Джорджевич щодо сербської народної наративної традиції, "історико-епічна свідомість як найважливіший, вирішальний регулятор народного життя пронизує усі її види"[12].

Для балкано-слов'янської традиції загальновизнаною є думка, що баладний тип пісні бере свій початок від традиції оплакування[13].

У результаті міжжанрових взаємозв'язків епічної й обрядової поезії тексти сербських/чорногорських плачів-тужбалиць демонструють відчутний вплив епічної традиції регіону. Процеси міжжанрової дифузії визначили присутність в обрядовому тексті відповідної епічної атмосфери і позначилися на особливостях художньо-стильової організації тексту. За спостереженням М. І. Кравцова, тужбалиці різняться від епічних пісень тим, що в них "бракує сюжету, замість якого йде просто перелік вчинків або рис особи, яку оплакують, немає, по суті, й образу, оскільки не зображується людина, а передається ставлення до неї з відповідними зверненнями, як "О Лазаре, сунце моје"[14]. Присутність епічної атмосфери є найбільш відчутною у так званих "історико-документальних" (Н. Шаулич) тужбалицях, в яких переважає наративний момент поетичного вислову. До наративної, або епічної частини можна віднести жанрово вагомі композиційно-тематичні блоки, певні стильові й художні прийоми створення тексту, серед яких характерні зачин і кінцівка. Ха-

рактерною етнопоетичною ознакою тужбалиці є її символіка, образно-контрастна мова, насичена емоційно-художня система.

Імпровізаційна сторона тексту плачу безпосередньо залежить від органічного поєднання епічної та ліричної частин, від поетичного чуття виконавиці та від того, як вона володіє фольклорно-художньою традицією. Традиційні тематична, поетична та метрико-мелодійна моделі є основою для розгортання власної імпровізації плакальниці. Недарма плачі називають ще "піснею моменту", "імпровізацією в цілому", проте такою, що включає "частини, рядки, висловлювання, що повторюються у переважній більшості пісень"[15].

Особливе місце серед жанрових універсалій тужбалиць посідають засоби звеличування покійного. Глорифікація образу досягається, зокрема, завдяки системі поетичних тропів, серед яких паралелізм поетичних образів. У цьому ряду стоїть позначена високою частотністю формула, якою плакальниця передає свою нездатність оплакати та уславити загиблих як належить, щоб зберегти пам'ять про героїв для нащадків.

У найзагальніших рисах семантика традиційної формули стосується протиставлення книга/письмо — природа. Структурно формула будується з трьох чи двох рядів порівнянь. При цьому елементи, що семантично належать до писарської майстерності (папір, чорнило, перо), зіставляються із сферами природи (полем, морем, деревом) з метою абсолютизації концептів. Разом з тим функціонально метафоричне узагальнення має на меті інший художній троп, а саме — гіперболу. В основі її порівняння, що граматично визначається співвідношенням суб'єкт-об'єкт, із граматично зазначеною суперіорністю об'єкта та інферіорністю суб'єкта. Порівняння, виражене дієсловом умовного способу дії, імплікує негацію, тим самим висловлюється негативне порівняння: чорнило не є морем, лист паперу не є полем, перо не є єлицею. Гіпербола будується на умовному способі дії із майбутнім значенням "якби..., то і тоді я б вас не оплакала". Виконавиця вдається до засобів змалювання вселенського горя, і саме у цьому контексті з'являється топос *црно/сиње море*.

Структурна стабільність формули, що її демонструють тексти різночасової фіксації, пов'язана із синтаксичною закритістю формули як цілісної синтагматичної одиниці, семантична визначеність якої залежить від дієслівного об'єкта, поданого у формі заперечення, чим досягається значення гіперболи незмірності, тобто неможливості перерахувати/описати/оплакати/уславити загиблих:

Да ј' хартија као поље,
А мастило као море,
Не бих могла описати,
Ни набројат све подвиге[16.]

Da j' mıresep sinje more,
Da je pero vita jela,
Da je papir velje polje,
Bih sve more potrosila,
A jos ne bih tuznu zalost
Pobrojila![17]

Да је море плава боја,
А хартија што је поље,
Да је рука учевњака
И не би ве побројио...[18]

Да је дивит сиње море
А артија дуго поље,
Десна рука писарева,
Млада момка, Милована,
Не бих јаде пописала...[19]

Да је карта сиво поље,
А мастило сиње море,
Мудра глава Милошева
И Вајкова,
Хитра рука писарева
Једва би вас пописала
А камоли ја кукала...[20]

Гіпербола незмірності цілком відповідає визначенню формули, яку запропонував ще у 1909 р. А. ван Геннеп — один з вчителів Мілмана Паррі. За визначенням Арнольда ван Геннепа, критерій формульності певного виразу треба вбачати у ступені реалізації очікування, коли за певним словом (або групою слів) має з'явитися інше слово або група. Чим вищий цей ступінь, тим вищою є вірогідність, що перед нами є висококлішований текст, інакше кажучи, формула[21]. Таким самим очікуванням можливого позначається й епічний топос, який, на відміну від місця-знаку, не несе символічного значення, передбачає лише можливість дії, проте імовірність того, що має статися, майже дорівнює відомості. Певна невизначеність чи, радше кажучи, широта такої дефініції формули

нейтралізується конкретною структурно-композиційною моделлю, у межах якої дана формула використовується як найбільш відповідний художній засіб.

У традиційній народній культурі простір, як і час, "має семантику, є сакралізованим і включає систему вартостей, головними координатами яких є життя і смерть"[22]. Включені в архетипові уявлення, концепти море і поле є стереотипними мотивами — мотивемами — різних жанрів і характерними константними моделями фольклорної топіки. У формулі, яку розглядаємо, поєднання море — поле є обов'язковим елементом структури, чим окреслюється найбільш широкий — що належить до концепту природи — сегмент узагальнення, на відміну від її варіативних компонентів, що стосуються семантичної сфери культури (мудра глава, десна/хитра рука, рука учевнака — *серб.*). Відповідні сполучення іменників з постійними загальнофольклорними епітетами сиње/црно (море) та дуго/веље/равно (поље) є константними як для фольклору, так і давньої літератури, що дає підстави говорити про неактуальність тут, зокрема, кольору[23]. Так, дослідники давньоруської літератури щодо постійних колористичних епітетів, у тому числі у складі фразеологізованих сполучень типу чорний ворон, сірий вовк, синє море, жовті піски, зелені луки тощо, зазначають, що у подібних зрощеннях, або "синкретичних уявленнях", колір давно втратив свою чуттєву дієвість, через що такі епітети можна вважати "нейтральними колористичними характеристиками"[24]. Водночас як найбільш нейтральні та постійні, ці й подібні до них фольклорні епітети мають певне символічне значення або виражають абстрактну оцінку. Зокрема, проведений на матеріалі білоруських замовлянь аналіз показав, що за допомогою сполучень синєє море або чисте поле та ін. як "максимально безкінечних" створюється образ "міфологічного центру", а також моделюється локус "того світу" як просторового континууму[25]. Крім того, фольклорна поетика, поєднуючи такі сполучення в рамках одного тексту, максимально підсилює їх негативні семантичні конотації, що знаходить яскраве підтвердження на матеріалі поховальних плачів, де ад'єктивне поєднання чорне море відповідає загальному звучанню, виявляючи властиву для тексту оплакування палітру, де чорний є колористичною домінантою тексту:

Да је зала црно море, црној мене!
Да је књига равно поље, рано браћо!
Ја вас не бих искитила, китна браћо! [26]

Саме у південнослов'янській традиції атрибут чорний актуалізує конотативний зв'язок із жалобою, реалізуючись у сербохорватській мові у формі іменника црнина, 'жалоба', тим самим ознака отримує додаткову мовленнєву релевантність. Чорним кольором як символом жалоби позначається весь простір, на якому розгортається дія обряду, — дім, подвір'я, хустки, одяг учасників, обрядові знамена тощо. Ці реалії послідовно фіксує вербальний текст, у якому смерть, неначе лиховісний художник, використовує винятково одну барву.

Широке використання формули невимірності у поховальній поезії сербів спричинене специфікою функціонування просторової моделі також в епічній поезії, де модель простору будується не на опозиції, а на еквівалентності (смерть=низ=темрява=вогонь=вода і под.), у зв'язку з чим саме просторові метафори стають стабільним і майже ідеальним носієм тієї кодової інформації, яка співвідноситься із міфопоетичними конотаціями обрядового тексту. Тим самим формула, як інтегральна частина тексту, визначає також його комунікативні межі у структурі performance. Зважаючи на те, що стабільність рівноваги між "традицією й індивідуальною майстерністю" значною мірою залежить від можливостей дестабілізації внутрішніх меж тексту, які є місцями зіткнення формульності й оригінальності як двох супротивно спрямованих начал епічної поезії[27], у процесі створення та виконання епічного твору найвищої креативної свободи і творчої оригінальності досягає той співець, що здатний максимально використати можливості, надані йому самою традицією, а на рівні тексту — сама його структура. Розуміння формульності як найважливішої властивості усного творення, використання формули як "основного засобу виразу і художнього оформлення"[28] тексту, зумовлене надзвичайно важливою її роллю як на рівні мікро-, так і макротексту, тобто, як у межах окремого твору, так і у контексті епічної традиції в цілому.

У своїх дорожніх нотатках "Листи з Італії", Любомир Ненадович, згадуючи перебування П. Нєгоша в Італії у 1850-1851 рр., наводить слова сербського владики, звернені до англійського лорда. Подарувавши йому свій портрет, П. Нєгош мовив: "Коли повернетесь у багатий Лондон і покажете цей портрет своїм друзям, не кажіть їм: це правитель щасливого народу... Скажіть їм: серби могли б перемогти турків, та не можуть умилостивити вас, християн... У нас, сербів, є пісня, у якій говориться: якщо і море перетвориться на чорнило, а небо на аркуш паперу білого, то і тоді не можна було б описати наших страждань. Бо то є занадто мале місце для нашого горя..."[29] Перефразувавши слова народної пісні, він використав метафору письма, щоб передати те, чого не можна передати, і що увійшло в національну історію як трагедія Косова.

Сербська епічна традиція є традицією оспівування Косова, яке можна вважати прецедентним текстом у фольклорному дискурсі. Поетична традиція сприяла тому, щоб це місце стало святим у народній пам'яті, впродовж століть залишалось символом національної долі, мірилом самовідданості, відваги і віри. Косово стало в народній свідомості не лише часовим і просторовим, але і моральним колективним імперативом. Мотив Косова — прямо чи опосередковано — містить чи не кожний епічний твір. Про алюзію Косова на рівні поетичної формули можемо говорити і тоді, коли йдеться про уславлення загиблих у тужбалицях, оскільки завданням поховального тексту є прирівняти окрему смерть до прецедентної.

Щодо витоків риторичної формули у книжній культурі, то як теологічна формула вона семантично пов'язується з божественною безмежною мудрістю як логосом. У народнопоетичну традицію Європи вона потрапила через візантійську традицію із канонізованих ветхозавітних текстів, поєднавши риси, успадковані від трьох етнорелігійних спільнот — романської, арабської та іудейської[30]. Маючи широке використання у церковній літературі, вона у різноманітних інтерпретаціях переходила у книжну традицію і була відома багатьом вченим людям свого часу, серед них і П. Негошу. Достатньо пізня інтерпретація, що належить Негошу, вирізняється тим, що в європейській літературній традиції XII-XIX ст. немає жодного іншого прикладу залучення формули для передачі національної трагедії народу.

Інтерпретації формули у європейській традиції можна розподілити на дві основні групи. До першої належать тлумачення, пов'язані з канонічними релігійними поняттями і уявленнями; до другої — тлумачення зі сфери світського життя, серед них і опис ідеалізованої жінки, кохання, але також колективне почуття історико-національного страждання. Хоча тема страждання і знайшла своє втілення в окремих традиціях, центральне місце посідають саме ліричні обробки формули.

Лірично-любовна інтерпретація формули домінує і в народній ліричній поезії балканських народів, і в регіоні східного і західного Середземномор'я. Відомі її румунські, албанські, новогрецькі, турецькі й інші варіанти. Сербський варіант, що має назву "Любавный разстанакъ" і вочевидь мав широке побутування, Вук Караджич подав у своєму збірнику "Народна Србска Пјеснарица" (1815):

Два цвїета у бостану рас'ла:
Плавый зунбулъ, и зелена када.
Плавый зунбулъ о'де на Доляне,
Оста када у бостану сама.
Поручуе зунбулъ са Доляна:
Душо моя у бостану кадо!
Како ти е у бостану самой?
Одговара изъ бостана када:
Што е небо да е листъ хартїе,
Што е гора да су калемови,
Што е море да е црнъ мурећепъ;
Пак да пишемъ три годинe дана
Не бы моихъ исписала яда. [31]

Ця сербська любовна пісня засобом метафоризації квітів розповідає про розлуку двох закоханих, у діалозі яких використовується формула неможливості описати любовні страждання. Формула містить усі три компоненти порівнянь: небо — аркуш паперу; гора — перо; море — чорнило. Лексичні особливості (з турецької *мурећеп* і *калемови*), лексичне зрощення *лист артије* (замість звичайного у народних піснях вислову *лист књиге*, або як у Негошевому парафразі *лист књиге бијеле*), а також характерне для любовної лірики почуття любовного томління (dert, тур.), метафорика квітів вказують на турецькі джерела.

Як бачимо, у сербській фольклорній традиції формула незмірності знайшла втілення

як у любовній ліриці, так і у поховальних плачах виразного історико-епічного звучання. При варіюванні інших компонентів формули топос моря виявився найбільш стабільним, наявним в усіх її інтерпретаціях, тоді як замість звичайного у ліриці порівняння небо – аркуш паперу у поховальних плачах послідовно з'являється порівняння поле – аркуш паперу, де топос поля має конотації з епічним Косовим полем, тим самим семантично залишаючи формулу у вимірі безмежності/незнищенності людського буття.

Київ

1 *Чадюк О. М.* Репрезентація концепту природа у структурі сучасної української політичної метафорики // Мова і культура. – Вип. 7. – Т. III. – К., 2004. – С. 101.
2 *Степанов Ю. С.* Константы: словарь русской культуры. – Москва, 1997. – С. 38.
3 *Lakoff G.* Contemporary Theory of Metaphor // Metaphor and Thought. – Cambridge, 1993. – P. 202-251.
4 *Лихачев Д. С.* Концептосфера русского языка // Вестник АН России, Серия литературы и языка. – Т. 52, № 1. – С. 8.
5 *Данченкова Н. Ю.* Причитания. Проблема статуса жанра и формы традиционного интонирования // Петр Григорьевич Богатырев. Воспоминания. Документы. Статьи. – СПб., 2002. – С. 191.
6 *Невская Л. Г.* Молчание как атрибут сферы смерти // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. – М., 1999. – С. 124.
7 *Гацак В. М.* Текстологическое постижение многомерности фольклора // Современная текстология: теория и практика. – М., 1997. – С. 104.
8 *Цивьян Т. В.* Лингвистические основы балканской модели мира. – М., 1990. – С. 69.
9 *Невская Л. Г.* Ibid. – С. 123.
10 *Цивьян Т. В.* Ibid. – С. 76.
11 *Пидаль Р. М.* Югославские эпические певцы и устный эпос в Западной Европе // Изв. АН СССР. Серия литературы и языка. – Т. XXV. – Вып. 2. – С. 106.
12 *Милошевић-Ђорђевић Н.* Казивати редом. – Београд, 2002. – С. 134.
13 *Бицевски Т.* Македонски народни песни од Леринско. – Скопје, 1995. – С. 10.
14 *Кравцов Н. И.* Сербохорватский эпос. – М., 1985. – С. 136-137.
15 *Бован В.* Народна књижевност. – Приштина, 1990. – С. 113.
16 *Мартиновић Н. С.* Мјесто тужбалице у фолклору Народне револуције и Ослободилачког рата // Зборник радова САН, LXVIII. – Етногр. Ин-т. – Кн. 3. – Београд, 1960. – С. 465.
17 Zbornik za narodni zivot i obicaje Juznih Slovena. – Zagreb, 1964. – 42. – S. 11.
18 Српске народне тужбалице из збирке Новице Шаулића. – Књ. I. – св. I. – Београд, 1929. – С. 239.
19 Српске народне тужбалице из збирке Новице Шаулића. – Књ. I. – св. I. – Београд, 1929. – С. 179.
20 Русский фольклор. – М.-Л., 1959. – С. 396.
21 *Arnold van Gennep.* La Question d'Homere. – Paris, 1909. – S. 13-14.
22 *Толстая С. М.* Аксиология времени в славянской народной культуре // История и культура. Тезисы. – М., 1991. – С. 63.
23 Пор. використання сполучення "синее море" у російських замовляннях (*Топорков А. Л.* Эпитеты в Олонецком сборнике заговоров XVII века // Признаковое пространство культуры. – М., 2002. – С. 370.
24 *Панченко А. М.* О цвете в древней литературе славян // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. 23: Литературные связи древних славян. – Л., 1968. – С.11-12.
25 *Агапкина Т. А.* Эпитет в белорусских лечебных заговорах: функции и семантика // Признаковое пространство культуры. – М., 2002. – С. 306.
26 *Караџић Вук Стеф.* Етнографски списи. – Сабрана дела Вука Караџића. – Књ. XVII. – Просвета, Београд, 1972. – С. 279.
27 *Детелић Мирјана.* Митски простор и епика. – Београд, 1992. – С. 314.
28 *Pesic Radmila, Milosevic-Dordevic Nada.* Narodna knjizevnost. – Beograd, 1984. – S. 85.
29 *Lj. Nenadovic.* Pisma iz Italije. – Beograd, 1907. – S. 19-20.
30 *Vidakovic-Petrov Krinka.* Istorija jedne retoticcke formule // Књижевна историја, XVIII, 67-68. –Београд, 1985. – С. 185.
31 Сабрана дела Вука Караџића. Књига прва. – Просвета-Београд. – С. 145-146.

The conceptual metaphor is researched in this article on the material of funeral lament, which is caused by a wide discussion of the theme of death as an object of cultural anthropology nowadays. The author studies ethnopoetic constant textual models of Slavonic culture, Serbian and Montenegrin in particular. The concepts, oppositions and epic picture of the world of the researched culture, the techniques of the genre are investigated.

МАРІЯ ГРІНЧЕНКО В ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Ë³ä³ÿ ÊÎÇÀÐ

В історико-культурному житті України кінця XIX – початку XX ст., і зокрема в розвитку національної фольклористики, важлива роль належить українським громадським діячам. Поважне місце серед них займала родина Бориса Дмитровича та Марії Миколаївни Грінченків, яка "в найглухіші часи" "не згуби[ла] віри у відродження України і всю свою велику енергію і працьовитість вжи[ла] для того, щоб розбудити громадянство"[1]. "Дивлячись на працю Грінченка, – писав Є. Чикаленко, – у всіх свідомих українців заговорила совість. Без грошей, за[й]нятий службою..., він сам з жінкою написав і видав за короткий час більше мабуть книжок, ніж їх видало все українське громадянство після 1876 р."[2] Фольклористичний доробок Б. Грінченка зайняв на межі XIX-XX ст. видне місце, був "до певної міри аналогічним "Трудам..." П. Чубинського (з переважанням, однак, саме зразків народної творчості"[3]. Б. Грінченко зумів об'єднати навколо себе письменників, вчителів, священиків, студентів та інших громадських діячів з усієї України, про що свідчить його численне листування, яке нараховує понад 500 адресатів.

Серед його кореспондентів знаходимо прізвища таких відомих культурних діячів, як Ф. Вовк, В. Горленко, М. Дикарев, Т. Зіньківський, Н. Кобринська, М. Кононенко, М. Коцюбинський, В. Кравченко, М. Кропивницький, І. Липа, О. Русов, В. Степаненко та ін. Тому дослідження життя і діяльності Б. Грінченка і його кореспондентів – важливе завдання фольклористів.

У даній роботі основну увагу зосередимо навколо постаті Марії Грінченко [дівоче прізвище Гладиліна, псевдоніми і криптоніми – М. Загірня, М. Чайченко, М. Доленко, М. Г., М. З. та ін.], спробуємо окреслити її місце в історико-культурному житті України та в розвитку національної фольклористики кінця XIX – початку XX ст.

Так сталося, що ім'я Марії Грінченко найчастіше згадується в контексті дослідження творчої спадщини Бориса Грінченка. Ще недостатньо вивченою залишається її фольклористична діяльність. Одним із перших, хто досліджував і популяризував творчу спадщину М. Грінченко, був І. Франко[4], опублікувавши в антології української поезії "Акорди" (Львів, 1903) два її вірші ("Моє щастя", "Я для краю свого працював...").

Постать М. Грінченко побіжно схарактеризовано також у спогадах її сучасників – І. Липи "Пам'яти Насті Грінченкової" ("Українська хата", 1909, № 7-8, С. 353-355), "Ecce Homo: Пам'яти Бориса Грінченка" ("Українська хата", 1910, № 1-10, С. 312-318), Д. Пісочинця "Просвітницько-видавнича діяльність Б. Грінченка" (К., 1910), М. Плевако "Життя та праця Б. Грінченка" (Х., 1911), Х. Алчевської "Передуманное и пережитое" (М., 1912), М. Чернявського "Кедр Ливана" (Херсон, 1918) та ін. "Мені одразу стало ясно, – читаємо у спогадах І. Липи, – що тут проживає справжня українська сем'я без компромісів, що в цьому подружжі повне духове єднання, що обоє складають одну душу, разом роблять одне діло і не легко, може й неможливо розділити працю одного від другого"[5].

Починаючи з 20-х рр. XX ст. ім'я М. Грінченко зустрічається в історико-літературних наукових виданнях[6]. Вперше її життєпис було вміщено в "Новом энциклопедическом словаре" (т. 15, С. 60-61) та "Записках Історико-філологічного відділу УАН" (1923, т. 2-3, С. 109). Тут же подано "Спис друкованих писаннів Марії Грінченкової" (С. 109-115). У 1928 р. були опубліковані спогади М. Грінченко і А. Верзилова про Чернігівську українську громаду[7]. Некрологи на смерть М. Грінченко з'явилися в часописах "Україна" (1928, № 6, С. 215), "Етнографічний вісник" (1928, кн. 7, С. I-III), "Записки Історико-філологічного відділу" (1929, кн. 21-22, С. 314-317) та ін. Тут вперше розкрито її етнографічну діяльність, вказано на те, що М. Грінченко "була одним з найстаріших членів [Етнографічної] комісії, була живою традицією, безпосереднім зв'язком між сучасним і минулим української етнографії"[8]. С. Єфремов відзначив важливість

громадської діяльності М. Грінченко в складну епоху русифікації, наголосивши при тому, що вона "лишила по собі нестертий слід в історії українського відродження"[9].

У 30-50-х рр. XX ст. об'єктивна інформація про М. Грінченко подавалася у працях, опублікованих у виданнях Західної України та діаспори[10]. Так, І. Книш[11] стверджувала, що М. Грінченко може служити "зразком жіночої працьовитости і скромности в праці для свого народу", "живим доказом могутнього впливу української культури, що їй піддавалися навіть чужинці, живучи довгий час на українській землі".

Починаючи із 60-х років XX ст., з'являються публікації про родину Грінченків і в радянській Україні, друкуються їх твори. Були опубліковані спогади М. Грінченко "Дещо про Б. Грінченка" ("Прапор", 1967, № 10, С. 102-103), "Біографія Грінченко Насті Борисівни" ("Вітчизна", 1968, № 11, С. 185-197). Ім'я М. Грінченко згадується в дослідженнях О. Білецького[12], В. Яременка[13], І. Пільгука[14], А. Погрібного[15], С. Гречанюка[16], П. Охріменка[17], В. Погребенника[18], Г. Самойленка[19] та ін.

Останніми роками з'явилося чимало досліджень, у яких висвітлюється педагогічна, літературно-мистецька та наукова діяльність М. Грінченко[20], опубліковані також її спогади про Б. Грінченка, Н. Грінченко, І. Франка, І. Нечуя-Левицького, В. Самійленка[21].

Таким чином, багатогранна творчість Марії Грінченко – письменниці, фольклористки, перекладача, педагога, лексикографа, громадського діяча – помітне явище в історії національної культури кінця XIX – початку XX ст. Дослідники характеризують її як "жінку незламного духу, надзвичайно твердої волі й невсипущої енергії", яка "була в перших лавах просто як робітниця, що совісно, скромно дотримувалась загального темпу в роботі й ніколи не сходила зі свого шляху"[22].

Життєвий шлях Марії Грінченко розпочався із міста Богодухова на Харківщині, де вона народилася 1 червня 1863 р. у російськомовній дворянській сім'ї. "Вчиття своє я скінчила одинадцять років, – згадувала М. Грінченко в одному із листів до І. Липи, – а потім торгувала в крамниці, шила, робила дома, що було треба, і читала книжки... Кільки років я думала куди й до чого себе приткнути: і робити щось корисне хотілося, і заробітку було треба. Врешті зважилася бути учителькою, бо так собі думала, що народ без освіти ніколи нічого не досягне" (ІР[23], ІІІ, 44035). Після закінчення Богодухівської прогімназії вчителювала в місцевій школі (1881-1884), "зранку до ночі вчила школярів і обрусяла їх, бо вважала, що російська мова несе їм культуру" (ІР, ІІІ, 44035). Проте зустріч із сільським учителем Борисом Грінченком 1883 р. на літніх педагогічних курсах у м. Змієві вирішила її подальшу долю. Росіянка за походженням, вона гаряче сприйняла ідею національного відродження українського народу і стала помічницею Б. Грінченка та співробітницею в усіх літературних, громадських, видавничих і наукових справах. "Я рада працювати для вкраїнської справи, – читаємо в одному з листів М. Грінченко, – бо ця праця єднає мене з дорогою мені людиною і ще тим, що може нею я хоч трохи платю за той хліб, що їм" (ІР, ІІІ, 44035). У 1884 році вони одружилися і того ж року у Львові було опубліковано її першу працю – переклад Л. Толстого "Чим люди живі?" під псевдонімом Маруся Чайченко.

Список друкованих видань М. Грінченко, вміщений у "Записках Історико-філологічного відділу УАН" (1923, т. 2-3, С. 93-109), нараховує понад 90 праць. Серед них найбільше науково-популярних творів з проблем державотворення, основ медицини, історичного минулого, літературознавчих розвідок та видань історико-етнографічного спрямування. М. Грінченко склала читанки "Рідне слово" (1912) та "Наша рідна мова" (1918), залишила цінні спогади про Чернігівську українську громаду (опубл. 1928), про Настю Грінченко, Бориса Грінченка, Івана Франка, Івана Нечуя-Левицького, Володимира Самійленка (опубл. 1999).

Разом з Б. Грінченком вона невтомно працювала над збиранням і упорядкуванням фольклорних матеріалів, укладанням "Словаря української мови" в 4-х томах (1907-1909). Зацікавлення етнографією, як уже було відзначено редакцією Етнографічного вісника (1928, кн. 7, С. І), М. Грінченко відчула ще в перші роки свого вчителювання. Листи М. Грінченко до І. Липи також підтверджують її захоплення народною творчіс-

тю: "...Та вже весна, та вже красна, из стріх вода капле... Чи ви чули коли, як веснянок дівчата співають? Коли чули, то добре, коли ж не чули, то жалкуйте та ще й дуже. На мене веснянки, як було дівчата на городах їх співають, дивне враження робили. Та й хиба самі веснянки! А колядки, щедрівки, весільні пісні. Ой Боже ж які вони гарні, які вони дивно гарні. Я вам, братіку мій гарний, признаюся [...], що як я побула разів що 3 в опері, то вже мені нітрохи не кортить піти туди ще [...] А от в Олексіївську школу так кортить різдвяними святками колядок послухати [...]" (ІР, III, 44129, 18.02.1898).

Працюючи в приватній школі Х. Алчевської у с. Олексіївка, Борис та Марія Грінченки записували повір'я, казки, народні оповідання, пісні від сільських жителів. Цю роботу вони продовжували на Харківщині та Чернігівщині, куди переїхали у 1894 році. У Чернігові Грінченки видали 4 томи фольклорних записів — "Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях" (т. 1, Чернігів, 1895; т. 2, Чернігів, 1897; т. 3, Чернігів, 1899), "Из уст народа" (Чернігів, 1901), в яких було вміщено понад 2500 зразків. Видання відзначається якістю (чітка паспортизація, наукова систематизація і класифікація матеріалу, посилання на паралелі), тематичною та варіантною різноманітністю; кожний том відкривається передмовою та супроводжується бібліографічними довідниками. Воно, певною мірою, аналогічне до таких монументальних зводів народної творчості, як "Труды..." П. Чубинського, "Народные песни Галицкой и Угорской Руси" Я. Головацького, "Pokucie" О. Кольберга. Тут представлене жанрове багатство українського фольклору понад 30-ти повітів Харківської, Чернігівської, Подільської, Волинської, Катеринославської, Полтавської, Херсонської губерній, а також Воронежчини, Курщини, Бессарабії, Галичини, Добруджі (територія Румунії).

Б. Грінченко подав до збірників найкращі зразки, які текстуально не повторюють варіантів, уміщених у попередніх виданнях М. Максимовича, І. Рудченка, Я. Головацького, М. Драгоманова, П. Чубинського, І. Манжури. Не випадково М. Сумцов писав: "Збірник цей [...] уявляє з себе величезну працю тим більш цінну, що до зібрання матеріалів і до своїх редакційних завданнів поставився Грінченко з великою пильністю та увагою; він проштудіював попередні збірники, притяг до праці співробітників, знайшов не видавані ще рукописні збірники пісень та казок, між їми й давні записи Заблоцького й Лукашевича, додав до пісень та казок бібліографічні вказівки, заголовки, — одно слово, дав остільки цінний збірник, що його мусить мати в своїй книгозбірні кожен учений етнограф"[24].

Варто відзначити, що більшу частину роботи щодо віднаходження варіантів народних зразків, переписування їх на картки, коректуру виконувала Марія Грінченко, називаючи її "проклятою, каторжною" і водночас "дуже цікавою, любою і дуже морочливою" (ІР, III, 44129-44130). Так, в одному з її листів до І. Липи читаємо: "А ви помиляєтеся: ви не знаєте, що значить видати том пісень; це може знати тільки той, хто цю роботу робив; і ви бачите тільки те, що в книзі і не бачили тієї купи, що тепер лежить у нас на полиці, бо не здалася до друку, а на неї може більше праці пішло, ніж на те, що надруковане. [...] А знаєте, Іване, що то значить коректувати в Чернігові українську книжку? А це ось що: в "Этнографии", скажемо, буває в першій коректурі від 25 до 70 помилок на сторінці. І кожен аркуш читається 3-5 разів" (ІР, III, 44142). Здійснивши таку роботу, М. Грінченко висловлює деякі теоретичні міркування щодо пісень про кохання: "А знаєте: мені довелося переглянути кільки тисячів пісень, більша частина їх про кохання, про одруження. І ні в одній пісні дівчина не каже, що от коли б мені піти хоч і за нелюба аби добутися того чи того. Ні в одній! Коли вона йде за нелюба, то тільки через те, що віддадуть силоміць і вона ніколи с цим не мириться, а завсігди нарікає на свою тяжку долю" (ІР, III, 44102).

До збірників увійшло також понад 100 фольклорних записів М. Грінченко, здійснених у 1882-1900 роках. Серед них переважають оповідання, легенди та приказки, прикмети, повір'я, замовляння, які несуть в собі ознаки язичницького світосприйняття, репрезентують нашарування різноманітних історичних періодів і міфологічних вірувань. Це уявлення і розповіді про різні явища природи ("Тепло в старовину", "Змій (Метеор)",

"Огонь", "Зірки", "Скло", "Чом зима безсніжна"), про тварин ("Кінь", "Гадюка в рота влізла", "Гадюка, що з жінки вискочила", "Ужака", "Бусол", "Журавлі"), про надприродні істоти ("Купець, що продав душу нечистому", "Парубок грав чортам", "Чудо", "Відьма собакою", "Відьми на Великдень"), про мерців ("Гріх довго плакати по мертвому", "Мертвий чоловік ходе до жінки", "Упир п'є кров с хати", "Мертва рідна мати нападає, мертва хрещена обороняє", "Мертві говіють", "Не бери нічого в мертвяка", "Мак держить мерця в труні", "Заклад"). Серед них А. Кримський вирізняє твори про мерців – "Вони [...] трохи чи не всі нові та рельєфні і побільше не мають до себе паралелів у тих українських збірках, що досі повиходили"[25].

Вміщено також 46 прикмет, повір'їв, замовлянь, які подають 78 порад, пов'язаних з життям людини і її взаєминами з навколишнім світом. Це, головним чином, повір'я стосовно християнських свят, хліборобства, побуту, дітей, прикмети про природу і її явища, лікарські замовляння, магічні дії, якими людина намагалася підкорити природу тощо. Зустрічаються також зразки апокрифічних легенд ("Христос по землі ходе", "Кам'яний горох", "Про Ярусалим") та історичних переказів ("Поштар та наслідник", "Пісня про Кармалюка", "Кріпаки дожидали волі"), побутових оповідань та казок ("Робоча дівка", "З мужичок пані", "Москалі й сахар", "Удова", "Недогадлива дочка", "Лакей і наймит не одно", "Москалі украли гуску", "Москалі вкрали корову", "Розпиталися", "Підсліпа дочка"), прислів'їв та приказок (близько 30 №).

Крім того, до третього тому М. Грінченко вмістила 10 ліричних пісень про кохання, родинне та бурлацьке життя, які мають високий художній рівень, сповнені глибокого почуття, душевної пристрасті й ніжності:

Та й та ж мене птиця била,
Що я сиротина.
Та й та мене побиває,
Що роду немає (т. 3, № 734, С. 410).

Більшість пісень не мають варіантів, що засвідчує їх новизну.

Частина фольклорних записів М. Грінченко зберігається у рукописних фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології (ІМФЕ) НАН України – "Пісні (без мелодій) чумацькі, любовні, побутові, приказки, забобони, повір'я, анекдоти та ін." (ф. 1.-к. 2/13, 20 арк.), "Казки, пісні (без мелодій), дитячі ігри та етнографічний матеріал. З матеріалів різних збирачів" (ф. 28-3/38, 21 запис). Серед них нашу увагу привернули народні оповіді "Не ті люде стали", про тютюн, про гроші, записані в 1900-х роках на Чернігівщині. Вони відображають погляди народу на панщину, попів, на шкідливість тютюну. Так, оповідь "Не ті люде стали" наскрізь пройнята волелюбними настроями народу, який не бажає коритися панам: "А мені чудно, як це так, що панув же ж куди менче, а вони повернули людей на панських? [...] Ну, я б, каже, не подалась. Як би ото мене звеліли катувати, так я б купила кислоти та панові межи очі й линула б" (ІМФЕ, ф. 28-3/38). До більшості текстів додано паспорт, який включає рік (1882-1901), місце запису (Богодухівський повіт Харківської губ.; Слав'яносербський повіт Катеринославської губ.; села Коти, Жеведь Чернігівської обл.), поодинокі вказівки на інформаторів (жінка, дівчина Одарка та ін.).

М. Грінченко звертала увагу на вимову слів, детально фіксуючи текст у його первісному вигляді: "Хлопцу одному Буог сказав, шоб не курили..." (ІМФЕ, ф. 28-3/38). До окремих слів подано наголоси: "... а діти малú, в йіх нічóго не допитаєшся" (ІМФЕ, ф. 28-3/38). Як бачимо, фольклорні записи М. Грінченко засвідчують її уважне ставлення до всіх жанрів народної творчості, науковий підхід до справи (увага до варіантів, відбір оригінальних зразків давнього походження, паспортизація записів тощо), є цінним матеріалом для вивчення власне української міфології, національного побуту та історії.

Зацікавлення народною творчістю не полишало М. Грінченко впродовж усього життя. Так, у 1913 р. вона передала Етнографічній комісії НТШ фундаментальне зібрання українських прислів'їв і приказок. Проте вони не були опубліковані, а залишилися в рукописному фонді Етнографічної комісії, який тепер зберігається в ІМФЕ (ф. 29-3/300-305, 454 арк.). Як видно із написів на збірнику, прислів'я збиралися громадським коштом у різних місцевостях України. Названо понад 50 населених пунктів Київщини, Чернігівщини, Чер-

кащини, Полтавщини, Слобожанщини, Поділля, Волині, Галичини. Також подано вказівки на варіанти із друкованих збірників (понад 20 джерел) – П. Куліша, Матвія Номиса, М. Костомарова, В. Милорадовича, О. Шишацького-Ілліча, Ганни Барвінок та ін.

Збірник прислів'їв і приказок М. Грінченко відзначається багатством матеріалу (вміщено понад 12 тисяч зразків, не рахуючи варіантів) та науковим підходом до його систематизації (паспортизація, вказівки на варіанти, розшифрування змісту). Тут вміщено не тільки прислів'я та приказки, а й загадки та інші численні народнорозмовні вислови (ідіоми, формули вітань, проклььонів, подяки, лайки, різні примовляння, лічилки, заклички, побажання, замовляння, народні повір'я тощо).

Таке широке трактування пареміографічного матеріалу властиве було її попередникам – Матвію Номису та І. Франку. М. Грінченко також поєднала і їхні принципи класифікації матеріалу за гаслово-стрижневими словами і тематикою, відмовившись від алфавітного розміщення паремій. Прислів'я і приказки систематизовано у видові й родові групи, що відповідають багатовіковим укладам родинного й суспільного життя народу. Нумерація зразків нараховує понад 12 тисяч одиниць, проте мало не до кожного прислів'я чи приказки додаються їхні варіанти, яких у кілька разів більше. У варіантах подається не все прислів'я, а тільки та частина, що має лексичні відмінності.

Перші чотири розділи ("Світ", "Огонь", "Вода", "Ліс") об'єднано навколо теми "Природа" під однією назвою "Великий, як світ" (105 аркушів, понад 2 тисячі зразків). Вони охоплюють прислів'я, приказки, народні прикмети, передбачення, що стосуються космогонічних народних вірувань, водного, рослинного і тваринного світів тощо: "Усе тінь минуща: одна річ живуща – світ с Богом"; "День мій – вік мій"; "Ніч нікому не сприяє"; "Дай Боже час добрий"; "Як небесна височина, так морська глибина"; "Як світ настав, то ще рак не свистав".

Кожний тематичний розділ М. Грінченко називає за тими опорними словами, які виражають теми прислів'їв, приказок та інших висловів, наведених у даному розділі. Так, перший розділ "Світ" охоплює 35 рубрик, серед яких найбільше прислів'їв з такими опорними словами, як "Світ" (115 №), "Небо" (18 №), "Місяць" (37 №), "Зорі" (20 №), "Сонце" (32 №), "Земля" (43 №), "Вітер" (39 №), "Роса" (16 №), "Хмара" (40 №), "Дощ" (26 №), "Літо" (30 №), "Сніг і лід" (19 №), "Мороз" (28 №), "День" (44 №), "Ніч" (34 №), "Час" (55 №).

До окремих прислів'їв М. Грінченко подає пояснення, що походять із народних легенд, переказів, оповідей. Так, до приказки "Велике диво світило" є таке пояснення: "Хоть вже прикладують тепер до всього, а толкують гнотом, да думка, що перво на перво сказав наш предок прислів'я се до небесного світила, сонця, або місяця" (ІМФЕ, ф. 29-3/300).

Цікаве пояснення знаходимо до народного вислову "За царя Томки, як була земля тонка": "Кажуть, як що вельми вже давно діялось. Показує дуже давній вид нашої землі, як ще на їй панувала вода сама, а на воді Томко той движів" (ІМФЕ, ф. 29-3/300). Таке ж міфологічне пояснення подано і до вислову "Вітер – Божий дух": "...натяка на стародавнього Вітрового бога – Стрибога" (ІМФЕ, ф. 29-3/300). До народного вислову "Господи, як суха рата" М. Грінченко дає таке пояснення: "У поляків є: сухі рати заплаціл – против того, як нічого їсти; а в нас виходить мов би проти посухи" (ІМФЕ, ф. 29-3/300).

Є кілька пояснень до замовлянь, пов'язаних із чарівною силою Місяця: "Як місяць уповні, та купають у виварку з святої верби дитину, то так до його примовляють:

- Місяцю Адаме, ім'я тобі Авраме!
Дай тіла на сі кості,
а як не даси, то прийми мощи"
(ІМФЕ, ф. 29-3/300).

Другий розділ "Огонь і суха земля" охоплює 24 родові групи, серед яких найбільш чисельні такі: "Огонь, пожар" (59 №), "Іскра" (19 №), "Дим" (12 №), "Гори" (28 №), "Пісок, порох, пил" (13 №), "Камінь" (45 №), "Золото" (12 №), "Залізо" (10 №). Окремі пояснення, подані М. Грінченко, допомагають сучасному читачеві зрозуміти стародавнє язичницьке трактування висловів: "Біда, а гріх гасити" (стародавнє одкланяня огневі темного, як Богу, которого скрізь шукали, поки добрались, що Бог-дух)" (ІМФЕ, ф. 29-3/300).

Третій розділ "Вода" містить 37 тематичних рубрик, присвячених водній стихії та її мешканцям. Це – "Вода" (111 №), "Море" (30 №), "Болото" (16 №), "Берег" (20 №), "Риба" (42 №), "Раки" (52 №), "Жаба" (43 №), "Кулик" (16 №). Пояснення до них розкривають зміст деяких стародавніх висловів: "Чудак покайник, що рибу крав" (Як ловлять рибу, да вкраде котрий з рибалок, то біда єму, бо риба не буде ловитця)" (ІМФЕ, ф. 29-3-300).

Четвертий розділ "Ліс" стосується рослинної і тваринної тематики і нараховує 64 рубрики. Найбільше прислів'їв об'єднано такими родовими групами, як "Ліс" (35 №), "Цвіт, квітка" (21 №), "Дуб" (17 №), "Дерево, кущ" (40 №), "Пень" (28 №), "Липа" (25 №), "Гриби" (30 №), "Черв'як" (20 №), "Гадюка" (17 №), "Птах" (44 №), "Зозуля" (13 №), "Сокіл" (12 №), "Ворон, крук, грак" (86 №), "Пугач, пущик, сич, сова" (57 №), "Заєць" (38 №), "Лисиця" (13 №), "Вовк" (22 №), "Ведмідь" (32 №).

Деяке зілля має магічну дію, як довідуємося із такого пояснення: "Варять і кажуть: "Терлич, терлич! Мого милого приклич!" "Як дуже зіллє кипить, милий поверх дерева летить; як не дуже, то ополовині дерева, та поб'ється бідний так!" (ІМФЕ, ф. 29-3/300). М. Грінченко наводить цікаві спостереження щодо окремих магічних дій – топтання рясту та сон: "Дождав рясту топтати" (ждуть, щоб показавсь ряст, приносють додому и топчуть: то певно весна вже)"; "Щоб на той год діждати сону топтати" (Себто на Вкраїні так и з соном, як из рястом)" (ІМФЕ, ф. 29-3/300). Зустрічаються назви рідкісних рослин: "Веху вхопив" (Таке зілля, шкодливе для скоту).

Темою п'ятого розділу ("Господи, пострічай!") збірника стали релігійні уявлення, міфологія, демонологія, народний календар та родинна обрядовість українців, які охоплюють 112 рубрик. Найбільші з них такі: "Бог" (300 №), "Гріх" (62 №), "Рай й Пекло" (32 №), "Великдень" (36 №), "Юрій святий" (38 №), "Петрівка, Петро" (47 №), "Весілля" (38 №), "Куми" (70 №), "Чорт, мана, домовик" (460 №).

До багатьох прислів'їв подаються пояснення, в яких упорядник часто висловлює власні судження щодо їх змісту. Так, до вислову "Дай Боже! – Роби небоже" подано примітку: "Таки й так. Як не робитиме, то й не буде мати; нещасному Бог дасть, а лежневі не дасть" (ІМФЕ, ф. 29-3/301). До приказок "З Богом не будем позиватися", "З Богом нічого жартовати" дописано: "Нема куди", "Правда истиная" (ІМФЕ, ф. 29-3/301).

Народний вислів "Було не Савити, не Варварити, на сорочку сурганити. Я Іван Хреститель. Од усіх святих проститель" М. Грінченко виводить із оповідання про жінку, яка не хотіла працювати, бо щодня у неї було якесь свято, і як Іван Хреститель її перехрестив (ІМФЕ, ф. 29-3/301). Часто редакторські пояснення допомагають зрозуміти значення таких рідковживаних слів, як каня, песиголовець, рахмани, цур, цурка тощо. Наприклад, до прислів'я "Чекає, як каня дощу" є таке пояснення: "Каня у польських прислів'ях у кого хмара, у кого птиця хижа. По повір'ю, каня не п'є другої води, як дощову" (ІМФЕ, ф. 29-3/301).

У розділі охоплено прислів'я, приказки, народні прикмети, передбачення, що стосуються народного календаря. На кожне свято є різні прислів'я, приказки, прикмети, передбачення, спостереження ("Прийде Вербниця – назад зіма вернетця", "До весняного Миколи не можно купатця, бо з чоловіка верба виросте", "Хто сіє по Покрові, той не має що дати корові") (ІМФЕ, ф. 29-3/301).

Шостий розділ – про людину та її фізичний стан – нараховує 122 рубрики. Серед них такі як "Чоловік, люде" (90 №), "Душа" (153 №), "Голова" (158 №), "Губи" (127 №), "Язик" (71 №), "Зуби" (68 №), "Руки" (174 №), "Живіт" (52 №), "Ноги" (80 №), "Врода" (50 №), "Хлопець, чоловік, дівчина, молодиця" (105 №), "Дід, баба" (150 №), "Розум" (174 №), "Слово" (228 №), "Вдача" (60 №), "Лихе, зле" (350 №), "Дурень" (270 №), "Любов" (42 №).

Редакторські примітки до окремих прислів'їв значно розширюють уявлення про вірування українського народу. Наприклад, до вислову "Не божись – бо кров з носа піде" подано таке пояснення: "Єсть повір'я у нас, що в убитого кров піде з носа, як прощатиметця з тілом убійник, не признававшись перш" (ІМФЕ, ф. 29-3/302). До приказки "Сон – мара, а Бог віра" М. Грінченко дає

свій коментар: "То приказка давня! И таки так воно и єсть..." (ІМФЕ, ф. 29-3/302).

Сьомий розділ об'єднує паремії за темою "Рід" (25 рубрик). Найбільш чисельні тут тематичні рубрики "Домівка" (44 №), "Родина" (36 №), "Дід, баба" (70 №), "Родителі. Батько" (200 №), "Мати" (88 №), "Дитина" (85 №), "Сирота" (40 №), "Женіння" (38 №), "Віддання" (26 №), "Чоловік, муж; жінка, жона" (133 №), які відображають народні погляди на родинні стосунки. Є також редакторські коментування окремих паремій. Так, біля приказки "На сиротах и світ стоїть" читаємо: "Що воно по чужих людях викріпне в біді, вивчитця в науці — у життю вивіритця" (ІМФЕ, ф. 29-3/303).

Восьмий розділ — "Людина як суспільна одиниця, її праця, навколишнє оточення, майно і под." — тематично різноманітний (об'єднує 145 рубрик) та відображає життя людей за професіями й станами. Рубрики означені словами, які на сьогодні вийшли з активного вжитку: ситник, кушнір, отаман, князь, чернець, піддячий, повітчик, війт, десятник, шорник, шинкар, осавула, вахмистр, некрут, подушне, панщина тощо.

До окремих з них даються пояснення: "Велетень в громаді, як правда в пораді (Велетні були здорові на зріст давні люде. Так нам були вони звісні. Пословиці на велетні од п. Гатцука, переложені сюди, показують великого духом чоловіка)" (ІМФЕ, ф. 29-3/304).

Значною чисельністю вирізняються рубрики "Піп, попадя, попівна" (130 №), "Пан, пані, панич, підпанок" (200 №), "Козак" (115 №), "Некрут, жовнір, москаль, солдат, вулан, драгун" (80 №), "Люде, громада, мир" (70 №), "Правда й кривда" (70 №), "Бійка" (70 №), "Багатство и вбожество" (66 №), "Ми, наші, наше" (75 №), "Своє, чуже" (90 №).

Дев'ятий, десятий і одинадцятий розділи об'єднані навколо теми "Предмети і продукти господарювання, дозвілля і подібне, доля". Дев'ятий розділ "Гроші, одежа, їжа, забави, посуд" охоплює понад 200 тематичних рубрик. Багато слів на означення назв грошей, одежі, їжі, посуду, забав сьогодні вийшло з активного вжитку: таляр, гріш, шаг, шостак, шеляг, жупан, каптан, семеряжка, книш, лемішка, варенуха, сагайдак, кий, жорна, рожен, ковінька, терниця, веретено, мотовило, корець тощо. Найбільше прислів'їв у рубриках "Хліб" (60 №), "Горілка" (80 №), "Гість, гості, гостина" (60 №). Тут також зустрічаємо цікаві редакторські пояснення до окремих паремій. Так, до вислову "Е! Я такий, що мішки шию!" М. Грінченко наводить народну оповідь про чоловіка, який назвався кравцем. А коли йому сказали пошити "юпку та свиту", він відказав, що шиє тільки мішки (ІМФЕ, ф. 29-3/305).

До десятого розділу "Час та місце" увійшло близько 200 паремій, які об'єднані навколо 26 рубрик.

Одинадцятий розділ "Доля" поділений на 20 рубрик, в яких передано народні погляди на долю, життя, талан людини. Нашу увагу привернули такі паремії — "Живий до Бога лізе!" (То — біда!); "Шти отця-матір, будеш довголітен на землі"; "Коли лихо, то ще й вік довгий"; "Щастя має роги, біда має ноги" (ІМФЕ, ф. 29-3/305).

Як бачимо, зібрані і упорядковані М. Грінченко прислів'я, приказки, ідіоми, фразеологічні сполуки, народні порівняння, різноманітні примовки й пояснення до них цікаві й цінні не тільки своїм змістом, а й художньою формою, багатством художніх засобів. Фундаментальне зібрання паремій М. Грінченко значно доповнює попередні видання О. Шишацького-Ілліча, М. Номиса, І. Франка та є невичерпною скарбницею лексики й фразеології української мови, охоплює різноманітні сфери життя й побуту народу, його моральний, етичний і соціальний досвід. Подібно до збірки М. Номиса, збірка паремій М. Грінченко за всіма ознаками розрахована на те, щоб з матеріалу вивести характеристику українського народу, його життя, створити образ нації.

До своїх книжок історико-етнографічного спрямування М. Грінченко також широко залучала усну словесність, намагаючись, таким чином, охопити ідеєю національного відродження найширші верстви українського народу. Так, поряд із популяризацією життєписів французької дівчини Жанни д'Арк, яка підняла свій народ проти англійських завойовників ("Орлеанська дівчина Жанна д'Арк"), давньогрецького філософа Сократа ("Мудрий учитель. Оповідання про Сократа"), прези-

дентів США Д. Вашингтона та А. Лінкольна — борців за незалежність ("Як визволилися Північні Американські Штати", "Оборонець покривджених"), вона також створює життєписи українських письменників-патріотів — Л. Глібова ("Л. И. Глебов. Биографический очерк", 1900) та О. Марковича ("Афанасий Васильевич Маркович. Биографическая заметка", 1896).

М. Грінченко одна з перших намагається донести до широкої громадськості героїчний образ Опанаса Марковича, активного діяча Кирило-Мефодіївського братства, великого знавця і шанувальника фольклору та етнографії, обдарованого музиканта. Її турбувало те, що "его благородная и благотворная деятельность как бы забыта, ...приписывается другим"[26]. "Маркович умел делать доброе дело и молчать о нем. Он заботился о деле, а не о том, чтобы люди знали, что он его сделал. Но для общества необходимо знать, кто именно сделал дело и чью память должно оно чтить с благодарностью"[27], — наголошує М. Грінченко.

На основі численних публікацій і рукописних джерел, вона створює психологічний портрет О. Марковича, "горячего энтузиаста, страшного любителя, знатока и собирателя малороссийских песен, вполне сохранившего юношеский жар сердца, всецело преданного интересам народа и обладавшего необыкновенною способностью увлекать других тем, чем он сам был увлечен"[28].

Із приїздом Опанаса Марковича в село, як згадує його племінник Дмитро Маркович, "в первый раз мы слышали колядки, щедривки и представления с козой и все это с пояснениями дяди Опанаса"[29]. Тут він записував пісні, повір'я, прислів'я та приказки, які згодом увійшли до фольклорних збірників Марка Вовчка[30] та Матвія Номиса[31]. М. Грінченко наголошує, що зібрання паремій О. Марковича нараховує понад 50 тисяч одиниць. Не випадково збірник М. Номиса залишається найповнішим зібранням малоросійських приказок[32].

М. Грінченко також робить спробу розшифрувати загадковий псевдонім "Марко Вовчок", наводячи при тому висловлювання П. Куліша про те, що "Оповидання" писали вдвоем Мария и Афанасий Маркович и под псевдонимом Марко Вовчок следует разуметь их обоих и им обоим давать место в истории украинской литературы"[33]. "Маркович, выросший среди малорусского народа, изучавший его, глубоко засматривавший в его душу, принимал очень большое участие в писании "Оповиданнив"[34], — до такого висновку приходить М. Грінченко.

Як бачимо, М. Грінченко намагалася справедливо окреслити місце О. Марковича в історії української літератури та фольклористики як великого працелюба та істинного народознавця, людини "по натуре своей как бы созданной для пропаганды того, во что он верил, что любил"[35].

Чимало цінних наукових міркувань із сфери фольклору та етнографії знаходимо також у праці М. Грінченко "Про одруження на Вкраїні в давніші часи" (К., 1912), в якій простежується боротьба між цивільним шлюбом і церковним. Один з перших рецензентів книги схвально відзначав те, що письменниця "ширить в простій і доступній формі правдиві відомости про наше минуле, таке характерне, таке далеке од нас і разом таке рідне; дає змогу иншому, хто цікавиться нашою давниною, зазнайомитися з одною з найорігінальніших сторін нашого колишнього громадського життя, яку витворила самобутня українська культура"[36].

І хоча книга мала публіцистично-просвітницьке спрямування, авторка виявила науковий підхід до її написання, застосувавши поширений на той час порівняльно-історичний метод дослідження. Український побут, його звичаї розглядаються у зв'язку з морально-етичною проблематикою сімейних стосунків; часто українські звичаї подаються у зіставленні зі звичаями інших народів, аналізуються зміни, які сталися під впливом традицій сусідів тощо.

У праці використано ґрунтовний науковий апарат — дослідження О. Лазаревського ("Описание старой Малороссии"), О. Левицького ("Обычныя формы заключения браков в Южной Руси в XVI – XVII ст.", "Очерки народной жизни в Малороссии во второй половине XVII ст.", "Обычай помилования предступника избранного девушкой в мужья"), М. Сумцова ("Культурныя переживания. Свободный развод") та ін., що дало змогу всебічно висвітлити звичаї українського народу, яких дотримувалися при одруженні, розлученні, під час подружнього життя, починаючи ще з давніх часів.

Подаючи численні описи подружніх звичаїв, М. Грінченко постійно наголошує на тому, що при одруженні в Україні визнавали не папери та урядові книги, а благословіння батьків, стосунки між людьми, що більшість українців були прихильниками рівноправних взаємин між чоловіком і жінкою.

Таким чином, М. Грінченко намагалася створити психологічний портрет українського народу з його миролюбним характером та високою моральністю. Разом з тим письменниця у своїх науково-популярних книгах була не байдужа і до традицій інших народів, про що свідчать її оповідання "Чорноморці у неволі", "У сніговому краї", де розповідається про побут, етнографічні особливості жителів північного Кавказу та ескімосів.

М. Грінченко – автор дитячих книжок "Загадки віршові" (1917) та "Чередник і дівчина" (1905), написаних на основі народної творчості. У створенні літературної казки ("Казка про перлове намисто", "Розумний писар", "Як чоловік конем був"), як уже було відзначено літературознавцями[37], М. Грінченко стоїть поряд з такими письменниками як Олена Пчілка, Б. Грінченко, Н. Кобринська, Л. Яновська, І. Липа, Є. Ярошинська та ін.

Із фольклором деякою мірою пов'язані мовознавчі та педагогічні праці родини Грінченків. Найголовніша з них – "Словарь української мови" (4 тт.) – охоплює народну лексику майже всіх кращих фольклорних збірників та їх власних записів і нині залишається найповнішим довідником з різних питань фольклористики та етнології. Їхні підручники "Українська граматика" (1907) та "Рідне слово. Українська читанка" (1912) також містять фольклорні матеріали – приказки, прислів'я, загадки, казки, дитячі пісні, більша частина яких записана авторами.

Важливе місці у творчій спадщині М. Грінченко займає мемуарна проза – спогади, листи, біографічні нариси, які розкривають картини життя української творчої інтелігенції кінця XIX – початку XX ст. – І. Франка, Б. Грінченка, І. Нечуя-Левицького, Н. Грінченко, В. Самійленка, О. Русова, М. Коцюбинського, І. Шрага, А. Верзилова, С. Шелухіна, В. Степаненка, О. Тищинського, Г. Коваленка, М. Ковалевського, І. Коновала, І. Липи та ін. Не випадково С. Єфремов у своєму щоденнику[38] писав, що М. Грінченко так міцно зв'язала себе з українством, що ні вилучити її з нього, ні його уявити без неї неможливо. Її науково-популярні дослідження позначені глибоким опануванням матеріалу, високою принциповістю у висвітленні теми, а фольклорні записи, упорядковані рукописні збірники паремій є важливим доповненням до попередніх видань О. Шишацького-Ілліча, М. Номиса, П. Чубинського, І. Франка.

Таким чином, постать М. Грінченко займає почесне місце в історії української фольклористики кінця XIX – початку XX ст. поруч з такими громадськими діячами, як Б. Грінченко, Т. Зіньківський, М. Дикарев, В. Доманицький, В. Степаненко, для яких фольклор "був потрібний як органічний вияв духовно-ідейного життя"[39].

Київ

1 *Чикаленко Є.* Щоденник (1907-1917). – Львів, 1931. – С. 126-127.

2 *Там само.*

3 *Березовський І.* Серійні видання українського фольклору // Народна творчість та етнографія (далі НТЕ). – 1977. – № 2. – С. 65.

4 *Франко І.* Українська література за 1889 р. // Зібр. творів: У 50 тт. – Т. 32. – С. 7-13; Українсько-руська література // Діло. – 1900. – 3 січня.

5 Українська хата. – 1910. – № 1-10. – С. 315.

6 *Барвінський О.* Історія української літератури. Третя (народна) доба письменства. – Львів, 1921. – С. 370; *Чередниченко В.* Нариси з дитячої літератури. М. Загірня (Грінченко) // Новими стежками. – 1923. – Ч. 1 (4-5). – С. 36-37.

7 Чернігів і Північне Лівобережжя: Огляди, розвідки, матеріали / Під ред. М. Грушевського. – К., 1928. – С. 462-487.

8 Етнографічний вісник. – 1928. – Кн. 7. – С. І-ІІІ.

9 *Єфремов С.* Літературно-критичні статті. – К., 1993. – С. 314.

10 Українська загальна енциклопедія: У 3 т. / За ред. І. Раковського. – Т. 1. – Львів, 1934. – С. 867; *Чикаленко Є.* Щоденник. – Львів, 1931. – С. 126; Спогади (1861-1907). – Нью-Йорк, 1955; *Русова С.* Визначні наші жінки // Неопалима купина. – 1995. – № 1-2. – С. 75-78 (передруковано з канадського видання 1934 р.).

11 *Книш І.* Жінка вчора й сьогодні. – Вінніпег, 1958. – С. 79-80.

12 *Білецький О.* Борис Грінченко / Подав М. Д. Бернштейн // Радянське літературознавство. – 1963. – № 1. – С. 114-122.

13 *Яременко В.* Борис Грінченко: (До 100-річчя з дня народження) // Українська мова та література в школі (далі УМЛШ). – 1963. – № 10. – С. 16-25.

14 *Пільгук І.* Класична спадщина Б. Грінченка // Борис Грінченко. Твори в 2 тт. – К., 1963. – Т. 1. – С. V-XLIII.

15 *Погрібний А.* Борис Грінченко. Нарис життя і творчості. – К., 1988.

16 *Гречанюк С.* "Дякою нас тоді люди згадають": (До 120-річчя з дня народження Б. Грінченка) // УМЛШ. – 1983. – № 2. – С. 60-63.

17 *Охріменко П.* "Серце, зотлілеє з муки..." // Вітчизна. – 1988. – № 12. – С. 158-160.

18 *Погребенник В.* Фольклористична діяльність Б. Д. Грінченка: (До 125-річчя з дня народження) // НТЕ. – 1988. – № 6. – С. 18-30.

19 *Самойленко Г.* Громадсько-культурне та літературне життя в Чернігові в кінці XIX – на поч. XX ст. // Література та культура Полісся. – Вип. 10. – 1998. – С. 5-78.

20 *Нежива Л. Л.* Літературно-мистецькі та наукові пошуки М. Загірньої. – Запоріжжя, 2001; *Копиленко Н.* Освітянський подвиг Марії Грінченко // Рідна школа. – 1994. – № 9. – С. 2-6; *Неживий О., Нежива Л.* На ниві добротворення (До 135-річчя з дня народження Марії Загірньої) // Дивослово. – 1998. – № 6. – С. 13-15; *Поляченко Ф.* Не спалах, а горіння // Жінка. – 1994. – № 3. – С. 6-7; *Баб'як П.* Грінченко Марія Миколаївна // Українська журналістика в іменах. – Львів, 2003. – Вип. 10. – С. 119-120; *Погрібний А.* Грінченко Марія // Українська література в портретах і довідках. – К., 2000. – С. 75.

21 *Загірня Марія.* Спогади // Передмова, упор., примітки Л. Неживої. – Луганськ, 1999.

22 *Русова С.* Життя – у праці // Неопалима купина. – 1995. – № 1-2. – С. 77-78.

23 Інститут рукописів Національної бібліотеки України імені В. Вернадського.

24 *Сумцов М.* Літературно-наукова діяльність Б. Грінченка // Сніп. – 1912. – № 17.

25 *Кримський А.* До етнографії Чернігівщини // Твори в 5 тт. – Т. 3. – К., 1973. – С. 453.

26 *З[агірня] М.* Афанасий Васильевич Маркович. Биографическая заметка. – Чернигов, 1896. – С. 31.

27 *З[агірня] М.* Афанасий Васильевич Маркович... – С. 31.

28 *Там само.* – С. 25.

29 *Там само.* – С. 15.

30 Двисти украинских песен. Спивы и слова зибрав Марко Вовчок. – Париж, 1866.

31 Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. Марковича і других / Спорудив М. Номис. – СПб., 1864.

32 *З[агірня] М.* Афанасий Васильевич Маркович... – С. 21.

33 Зоря. – 1889. – С. 389.

34 *З[агірня] М.* Афанасий Васильевич Маркович... – С. 11.

35 *Там само.* – С. 25.

36 Світло. – 1912. – Кн. 2. – С. 85.

37 *Нежива Л.* Літературно-мистецькі та наукові пошуки М. Загірньої: Дисертація ... канд. філол. наук. – Луганськ, 2001. – С. 42.

38 *Єфремов С.* Щоденники. – К., 1997. – С. 663.

39 *Шаян В.* Джерело споконвічної сили української культури // НТЕ. – 2001. – № 1-2. – С. 52.

This article concentrates attention of the readers on the role of Maria Hrinchenko in the development of the Ukrainian folkloristic of the end of the 19th-beginning of the 20th century. Maria Hrynchenko is famous folk texts collector (more then a 100 of the texts which she collected were published). She also was an editor of the proverbs anthology (more then 12000 samples and additional versions and variants) and the author of the research and memours on O.Markovych, L.Hlibov, I.Franko, B.Hrinchenko and others. Her work was highly appreciated by different scholars and cultural activists.

Thus, Maria Hrinchenko deservs a special place in the history of Ukrainian folkloristic of the end of the 19th-beginning of the 20th century.

ОСТАННЯ ТАЄМНИЦЯ БОГДАНА ХМЕЛЬНИЦЬКОГО: ОБСТАВИНИ ПОХОВАННЯ І МІСЦЕЗНАХОДЖЕННЯ МОГИЛИ ГЕТЬМАНА

Ì èõàéëî Í Î Â È Ê

Тема дослідження зумовлена необхідністю встановлення об'єктивної картини обставин поховання Богдана Хмельницького та подальшої долі його могили, щодо яких майже не існує достовірних та об'єктивних відомостей. Якою б не була сучасна оцінка історичної діяльності Богдана Хмельницького, він був і залишається найвидатнішою особою не тільки своєї епохи, але й всього національно-визвольного руху українського народу та багатостолітнього процесу формування української нації. Мармурова плита, що покладена в 1954 р. в церкві св. Іллі в с. Суботові, свідчить про поховання Богдана Хмельницького, але жодна з археологічних експедицій 50-70-х років — Р. А. Юри, П. А. Горішнього[1] та інших, що мала на меті знайти і дослідити поховання гетьмана, не змогла підтвердити факт поховання ані під плитою, ані в будь-якому іншому місці. До цього часу не знайдено жодних письмових свідчень сучасників про процедуру поховання, попри те, що останні дні гетьмана описані досить детально, зважаючи на історичне значення подій, які розгорталися по його смерті. Є відомості про "діаріуш" Самуїла Зорки, особистого секретаря родини Хмельницького, з якого було зроблено копію, що, як і оригінал, вважається втраченою[2]. Поки що не знайдено достовірних відомостей про процедуру поховання і облаштування могили ані в листах Лазаря Барановича, ані в кореспонденції Івана Виговського, які, як і Зорка, були сучасниками подій і брали безпосередню участь у поховальному обряді. Сучасна версія поховання та подальшого розорення могили походить з нечисленних літописних свідчень, які, хоч і були написані сучасними авторами, але, вочевидь, не безпосередніми свідками подій, і тому достовірність наведеної в них інформації викликає певні сумніви. Так, версія з літопису Рігельмана[3] про те, що польський шляхтич Чарнецький, розлючений невдалими діями проти кошового отамана Сірка, в 1664 р. спалив хутір, а кістки гетьмана і його сина просто викинув з могили, — при глибшому вивченні питання видається досить непереконливою. По-перше, тому, що навіть в ті воєнні часи існував неписаний кодекс військової етики, за яким не вбивали, за рідким винятком, тих, хто складав зброю під час битви, і давали змогу викупити себе з полону, а після битви ховали не лише своїх загиблих, але й супротивника, віддаючи належну шану військовій старшині. По-друге, незважаючи на загальноприйняті, як для того часу, руйнування та спалення захоплених міст, сіл, фортець, нам невідомі свідчення, принаймні до цього часу, про знищення кладовищ або наругу над могилами видатних діячів, за винятком, мабуть, могили Мазепи.

Польський шляхтич Чарнецький мав би дотримуватися неписаного військового кодексу, за яким міг пограбувати та спалити хутір і замок, але навряд чи несанкціоновано вчинив наругу над могилою гетьмана і його сина, причому сама кам'яна церква під час пожежі та руйнування лишилась неушкодженою. Навряд чи Чарнецький мав особисту образу на гетьмана, бо коли Богдан Хмельницький захопив його в полон під Жовтими Водами, то Чарнецький був відпущений до Чигирина без будь-якої кривди, образ, і, за традицією, йому, як і іншим, була надана можливість викупити себе з полону[4]. Таким чином, версія деяких істориків XVIII-XIX ст. про наругу над могилою гетьмана "оскаженілого від люті шляхтича" виглядає досить сумнівною. У цій справі — від похорону гетьмана до "розорення" його могили — є одна спільна риса: майже повна відсутність письмових свідчень сучасників про ці, без сумніву, важливі події. Звичайно, можна припустити, що під час активних бойових дій Чарнецький не залишив ніяких письмових свідчень на кшталт щоденника, або "діаріуша", або навіть військового рапорту про таку важливу історичну "акцію". Це можливо. Але що трапилося з іншими свідченнями про поховання Богдана Хмельницького? Невже архієпископ Лазар Баранович, відомий своїми друкованими працями з теософії, не залишив жодної згадки про похорон гетьмана, який за 3 місяці до смерті підписав універсал про його право власності на

майно Чернігівської єпархії[5], і тіло якого він особисто супроводжував з Чигирина до Суботова, виконуючи останню волю Зиновія?![6] Збереглися листи І. Виговського до воєводи Зюзина, в яких він сповіщає про дату смерті гетьмана і про майже місячне очікування поховання[7]. А через 3 дні після поховання – 29. 08. 1657 р. він, уже гетьман, серед перших документів підписує універсал, яким не тільки підтверджує попереднє право власності Барановича на майно Чернігівського монастиря, але й надає право власності на маєтності Новгородської єпархії[8]. Це може свідчити про те, що Баранович особисто брав участь не лише у перевезенні тіла з Чигирина до Суботова, але про його безпосередню участь у процедурі поховання, і при цьому він не залишив про це жодної згадки?! Так само і генеральний писар Війська Запорізького і, невдовзі по смерті Зиновія, новообраний гетьман І. Виговський, людина високоосвічена, не залишив по собі ніяких особистих архівів, спогадів, листів. З десяток універсалів загального змісту, що зберігаються в ЦДІАУ, кілька листів з "Актів ПЗР" не містять жодного пояснення причин щодо майже місячного очікування похорону. Зважаючи на напружену політичну ситуацію через неповноліття Юрія Хмельницького та його фактичну нездатність до керівництва державою, місячний термін очікування поховання, а відтак і вирішення подальшої долі гетьманства, повинні були б мати вагомі причини. Інформацію про такі причини, очевидно, слід шукати в архівах Польщі, Швеції, Росії, Туреччини. Дипломатичні представники майже всіх цих країн перебували в Чигирині під час смерті гетьмана, і могли бути присутні під час поховання, і за своїм обов'язком, мали б дати детальний опис події та назвати очевидців. Але, на жаль, про такі описи невідомо.

Шукаючи відповіді на це запитання, можна припустити, що перенесення тіла в Суботів за присутності безлічі людей[9] і поховання тіла, про що поки не знайдено жодних документальних свідчень, – не одна і та сама подія. Якщо церква була збудована за життя гетьмана як родинна поховальна церква Хмельницьких, то які приготування проводилися протягом майже місяця і як, до речі, вдалося зберегти тіло під час серпневої спеки? На основі висловлених міркувань можливо припустити, що церква не була добудована на час смерті гетьмана.

На користь цієї версії свідчить те, що єдиний очевидець будівництва церкви, який залишив письмові свідчення, – Павло Алепський відвідував Суботів у серпні 1656 р.[10], спілкувався з вдовою Тимоша Хмельницького, служив службу в дерев'яній церкві св. Михайла, де був похований Тиміш, і бачив, як будується кам'яна церква св. Іллі, при цьому він був вражений величезними розмірами каміння, що його гетьман привіз з розореної неподалік мусульманської мечеті. Таке велике каміння навряд чи могло бути покладене у верхів'я стінної кладки. Скоріше, воно могло бути використане на рівні фундаменту, і це менш ніж за рік до смерті! А зважаючи на такий термін як будівельний сезон, то часу на добудову лишалося небагато. Навіть тепер, при більш м'якому кліматі, будівельний сезон закінчується у жовтні і починається в травні, здебільшого після Великодня. Беручи до уваги люті морози, про які писав Боплан у відомому описі України[11], то з серпня 1656 р. гетьман мав не більше 2 місяців на добудову, і з травня 1657 – ще 2-3, при цьому з початку року він вже був тяжко хворий і, вірогідно, мав багато інших, більш важливих справ. Таким чином, на добудову церкви гетьман мав загалом від 2 до 5 місяців, і цього могло виявитися замало, що, відповідно, спричинило б затримку поховання. З іншого боку, не обов'язково, щоб гетьман особисто займався цим питанням. Це могло бути доручено комусь з родини, або якомусь виконавцю.

Але якщо все ж таки припустити, що церква була побудована за життя гетьмана в 1656 р. і якщо ані у вітчизняних, ані в іноземних архівах не знайдеться жодного свідчення сучасників, які були присутні безпосередньо при похованні, то можна припустити іншу версію, за якою, власне, поховання відбувалося за участю обмеженого кола наближених осіб: Л. Барановича, І. Виговського, близьких родичів, які навмисно, можливо, за попередньою згодою, не залишили ніяких письмових свідчень, а очікування поховання протягом місяця, у такому разі, виправдовувалось приготуванням якогось спеціального приміщення, яке могло б зберегти таємницю

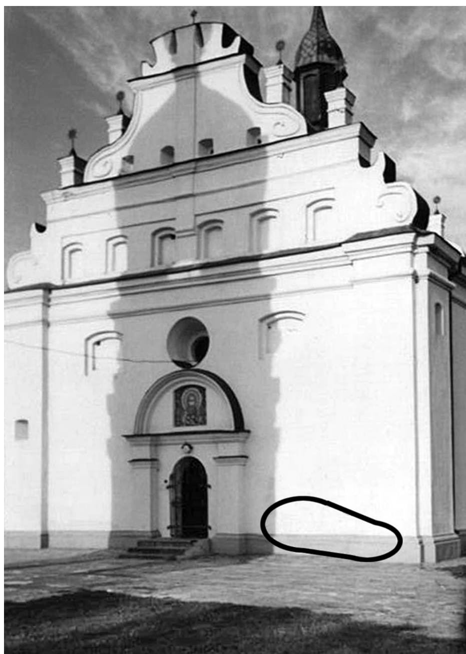
поховання гетьмана. Беручи до уваги політичну нестабільність, у яку могла потрапити і, врешті, потрапила Україна після смерті Богдана Хмельницького, таке рішення могло бути цілком виправданим, як, власне, і поки що не підтверджена версія про його пізніше перепоховання. Таким чином, якби Чарнецький або будь-хто інший, хто захотів би зажити собі подібної "слави", вчинивши наругу над могилою гетьмана, може і викинув би чиїсь кості з могили, але навряд чи Богдана Хмельницького.

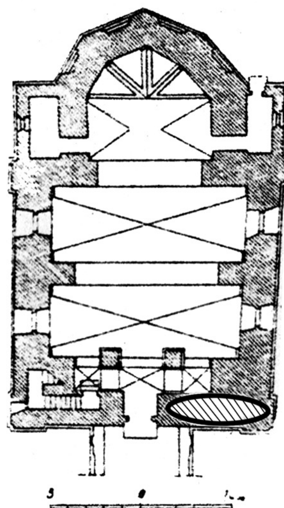
На користь цієї версії також може свідчити ряд фактів, що виявилися після детального обстеження церкви. За результатами проведення фізичних обмірів будівлі церкви виявилися чомусь ніким раніше не помічені, але абсолютно очевидні архітектурні невідповідності, про які йдеться далі.

За припущенням Г. Н. Логвина, відомого дослідника архітектурних особливостей українських середньовічних церков, і зокрема Суботівської, про яку йде мова, ця церква є поховальною для родини Хмельницьких, але, на жаль, результати археологічних експедицій поки що не дали підстав ідентифікувати її як таку. Крім того, дослідник, описуючи церкву і замчище, згадує про підземні ходи, що вірогідно їх поєднували, знову ж таки, без будь-яких доказів. Крім того, він видає майже двометрове потовщення південно-західної стіни за будівельну традицію[12], ігноруючи той факт, що в такому самому потовщені протилежної північно-західної стіни облаштовано сходи на хори і горище, а сама південна стіна майже на метр довша за північну, і це при тому, що точність архітектурних елементів, які повторюються, дорівнює 1 см!

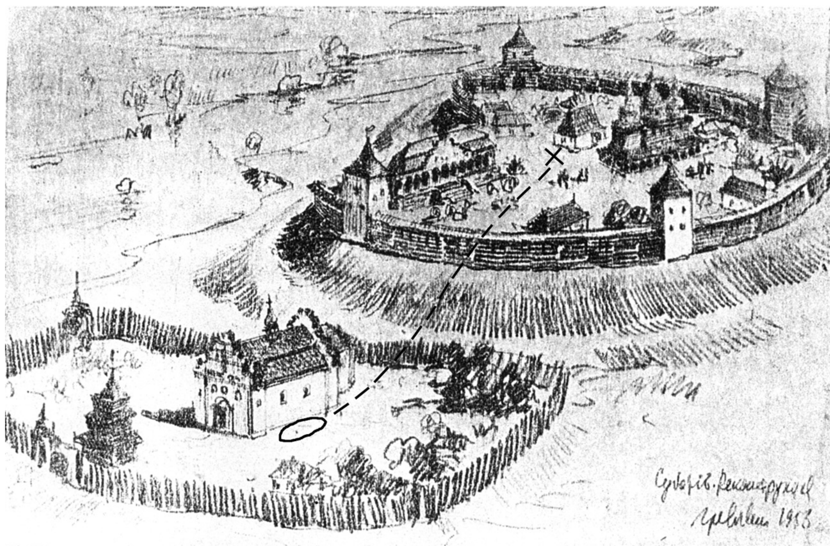
Використовуючи сучасне пошукове обладнання, розвідувальною експедицією Інституту археології НАН України під керівництвом Н. П. Шевченко 24. 08. 05 р. було проведене ультразвукове обстеження південної і південно-західної стіни, і в місцях "потовщення" знайдено ознаки порожнин (мал. 1), які ведуть до південної стіни, вздовж якої також виявлені ознаки порожнин на глибині 10-13 м (мал. 2), а глибина власне порожнин сягає 2,5-5 м[13]. Вищенаведене дає змогу висунути припущення, що підземелля та підземні ходи навколо Суботівської церкви все ж таки існують, а також, що поховання Богдана Хмельницького могло проводитися без зайвих свідків, у присутності обмеженого кола осіб, які домовилися не залишати свідчень про це з метою збереження поховання видатної особи від воєнного лихоліття.

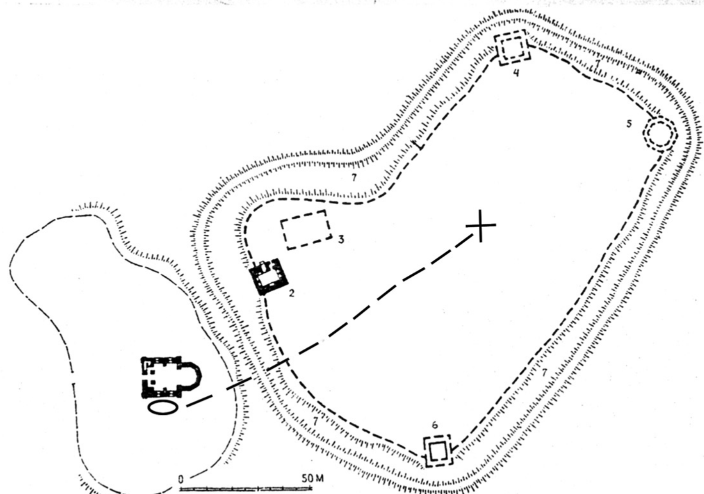
Поєднуючи ці припущення, імовірною видається версія, що гетьман міг бути похований або в одному з підземель поблизу церкви, або десь в іншому таємному місці[14], для чого і знадобився майже місячний термін приготувань. А якщо це так, то зрозумілою стає щедрість новообраного гетьмана до Барановича, так само як і мільйон золотих талярів, які отримав І. Виговський з особистої скарбниці родини Хмельницьких, за офіційною версією, як опікунство над Юрієм, якого він одразу ж усунув від фактичного керівництва країною. В такому разі, мільйон червінців і необмежена влада в державі — одному, і маєтності Чернігівського і Новгородського монастирів — іншому могли б розглядатися не як підступність І. Виговського у





Суботів.
Іллінська церква. План.





Замок Богдана Хмельницького. План: 1- Іллінська церква; 2-розкопані фундаменти вежі; 3-місце палацу хмельницького; 4, 5, 6,-вежі; 7-вали і рів. Реконструкція автора.

боротьбі за владу, а як відкуп родини Хмельницького за збереження недоторканості таємниці. Якщо це так, то це, мабуть, відкуп за дуже важливу таємницю!

Сподіваємось, що відповідь на ці питання ми зможемо отримати найближчим часом за результатами досліджень нової експедиції, що готується за участю видатних вчених Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології, Інституту історії та Інституту археології НАН України — С. П. Сегеди, С. Б. Хведчені, П. А. Горишнього, Н. П. Шевченко.

1. Звіт експедиції Інституту археології НАНУ 1970 р. — Р. А. Юра, 1971 р. — П. А. Горишній.

2. *Герасименко Н. О.* Історичні події на Україні 1657-1659 рр. — К., 1999. — С. 8.

3. *Рігельман.* Літопис. — М., 1847. — Т. 2. — С. 74.

4. *Костомаров Н.* Богдан Хмельницький. — Т. 1 — СПб., 1859 р. — С. 118-122.

5. ЦДІАУ, фонд 51, оп. 3, д. 15204, л. 112 — "Універсал гетьмана Богдана Хмельницького від 27. 05. 1667 р. чернігівському єпископу Лазарю Барановичу на володіння маєтностями єпископства".

6. *Величко С.* Літопис. — Т. 1. — К., 1991. — С. 207.

7. Акти ПЗР, Т. 4, акт 3 від 16. 08. 1667, акт 8 від 26. 08. 1667.

8. ЦДІАУ, фонд 51, оп. 3, д. 15204, л. 113 — "Універсал гетьмана І. Виговського від 29. 08. 1657 р. про передачу у власність чернігівського єпископа Л. Барановича Новгородського монастиря з усіма маєтностями та маєтностей бувших ієзуїтського та домініканського монастирів".

9. Літопис Самовидця. — К., 1971. — С. 75.

10. *Алеппский П.* Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине 17 в., описанное его сыном, архидияконом Павлом Алеппским. Вип. 4. — М., 1898. — С. 193.

11. *Боплан Г.* Опис України. — Л., 1998. — С. 138.

12. *Логвин Г. Н.* Чигирин, Суботів. Архітектурно-історичний нарис. — К., 1954. — С. 45-47, 58.

13. Звіт експедиції Інституту археології НАНУ. — Н. П. Шевченко від 24. 08. 05.

14. ЦДІАУ, фонд 442, оп. 709, д. 123, л. 1-8 — "Дело о помещении в газете "Киевские вести" корреспонденции об обнаружении крестьянами с. Суботов большого подземелья, имеющего историческое значение", 1910 г.

The article suggests a number of hypotheses on the circumstances and location of the hetman's grave. The author doubts the existing versions of B. Khmelnytskyj' burying. He puts forward an idea that the grave is in the crypt of st. Illya Church in Subotiv. The reasons of the delay and the secrecy of the hetman's funeral are substantiated in the article. The following hypothesis is supported by the expedition of the scholars of the Institute of Archaeology in summer 2005.

ДРАМАТИЧНІ ЕЛЕМЕНТИ У ФОЛЬКЛОРІ - ТРАДИЦІЯ ТА АКТУАЛЬНІСТЬ

Ì àðêî Ê²ÒÅÂÑÊ²

Дослідники цієї теми наголошують, що драматичні елементи існують і в усній народній творчості (піснях, казках, коротких фольклорних жанрах, дитячому фольклорі тощо), а також у звичаях та інших формах народного життя. Але передусім хотів би пояснити, що розуміємо під поняттям "драматичні елементи у фольклорі". Маю на увазі існування дії, зав'язки, кульмінації і розв'язки, крім того місце розвитку дії, монолог, діалог у дії, образи, маски, костюми, текст, сценографія, сценарій, режисер, публіка, ігри з ляльками тощо, тобто все те, що можемо зустріти у театральній виставі. Звернемося до найбільш характерних прикладів.

У народних піснях є і персонажі, і монологи, і діалоги, і драматичний запал зав'язки та розв'язки. В епічних піснях – битви між героями, викрадення нареченої, королевич Марко б'ється з Арапами, скасовує податок на одруження, виходить на майдан з самим Господом і втрачає силу. У міфологічних піснях драматичні ситуації створюють різні міфологічні істоти, самовіли, змії, ламії і т. ін. У пісні зі збірки Міладиновців, яка "виконується, коли свати йдуть по наречену"[1], розповідається про двох парубків – Ніко і Ніколу, що посварилися через "ту гарну дівчину". Обидва вони вирушили по неї, один – з двома тисячами, другий – трьома тисячами сватів, один – через Нікополе, другий – через Шар Планіну. Коли вони разом зі сватами дісталися двору дівчини, створилася напружена ситуація, або, користуючись драматичним словником, зав'язка драми, коли могло дійти і до кровопролиття, та розумна дівчина знаходить вихід, взявши двох хлопців у побратими: "въ образ и баци и дар си дарва, си фати два брата рогени, си попрати без никоя кавга" і тим самим підготувавши розв'язку.

Драматичні елементи наявні також і в родинних піснях, особливо коли йдеться про стосунки між свекрухою та невісткою, невісткою й братовою, стосунки між невістками, далі – у трудових піснях, у яких співають про змагання на жнива, у заробітчанських, любовних, гумористичних тощо.

Драматичні елементи зустрічаємо і в народних казках. Поряд з монологами й діалогами героїв, у казках наводяться драматичні ситуації, пов'язані з боротьбою, метаморфозами, смертю та оживанням героїв тощо. Так само спостерігаємо наявність драматичних елементів і в манері викладу. Інформатор, оповідаючи, розставляє героїв наче на сцені, ототожнює декого із слухачів з персонажами казки.

Та найбільше драматичних елементів трапляється у звичаях, – як у тих, що пов'язані зі святами, так і з родинного життя людини, тобто народження, весілля та смерті. Наприклад, якщо розглянути весілля як церемонію від початку до кінця, то воно сповнене багатьма драматичними елементами, такими як сцена, образи, стабільні монологи й діалоги, неписаний сценарій тощо. "Драматична постановка весілля випливає з синкретизму весільного обряду в цілому, з танцями, музикою та піснями включно"[2].

На окрему увагу заслуговують звичаї, пов'язані зі святами. У деяких спостерігаємо лише окремі драматичні елементи, в інших ми є свідками справжньої драматичної гри. Згадаємо лише деякі: звичай Полазник на св. Ігната, звичай "зміна кумівства" на Богоявлення-Водохреще, танці біля вогню, кидання стріл на Прощу, звичаї на св. Трифона, дії лазарок, "сваріння дітей" на Лазареву Суботу, звичаї на Юріїв день: збирання трав і гойдання на гойдалках, скупчення змій та інших шкідників на Єремію, звичаї засівання на св. Симеона, звичаї на Іванів день, особливо виготовлення ляльки "Іванки" та дії, пов'язані з нею. Подібні елементи зустрічаємо і у звичаях закликання дощу, таких як Додоле і Скрсті (перший – виключно язичницький, другий – цілком християнський звичай).

На великі свята зафіксовано народні ігри християнського змісту, сповнені драматичних елементів. Наприклад, з Різдвом пов'язана гра "Вертеп" – церковно-народна драма, коли артисти виносять скриню, що символізує печеру, у якій народився Ісус, показують його народження, прихід на уклін до нього трьох мудреців тощо. Актори ходили по ха-

тах, по вулицях, заходили в кав'ярні, що є, без сумніву, модерним прийомом, якому можуть позаздрити і сучасні театри[3].

На Новий рік, Василів день, Василицю поряд з іншими звичаями виконується і народна гра з усіма елементами драми (персонажі, маски, монологи, діалоги, сцена, сценографія, публіка тощо). Головні персонажі цієї драми у різних місцевостях різні: у Скоп'є[4] — двоє старців, невістка, покинуті діти і військо, у Дебарці (Охрид)[5] — зять, невістка, ворожбит, у Гевгелії[6] — невістка, дитина, дід, баба, верблюд, погонщик верблюдів, у с. Лисиче (Велес)[7] — наречена, молодий, кум і кума, свекруха, охоронець, жебраки, в області Саріджол (Егейська Македонія)[8] у грі Ешка беруть участь хлопці з чорними обличчями та палицями, яких називають Арапи, наречені в масках, інші учасники з лошам, верблюдом, яких прикрашають дзвіночками. У більшості варіантів цієї гри вмирає один із старців, а потім визначені монологи й діалоги між учасниками гри, а також певні магічні дії призводять до його оживлення. В цій грі найбільше драматичних елементів, оскільки там є і дія, і сталі персонажі, і постійний (хоча й не написаний) сценарій, який повторюється щороку, і маски, вбрання, діалоги, монологи, сценографія, реквізити, зав'язка, розв'язка драматичної дії тощо.

Особливо цікавими у цьому аспекті є драматичні ігри, які виконувались на Великдень. У Поречі[9] записано багато ігор, які називалися "гачки", що виконувалися на третій день Великодня: "Нечисте число, мале число", "Лазь по мені, лазь, комахо", "Зять і невістка", "Джуро, Маро, Вележано" тощо, а саме свято супроводжувалося грою "Віли самовіли". Записувач Вєра Клічкова зауважила, що ця гра має багато спільного з кукерами і русаліями, які описав Михаїл Арнаудов у Збірнику народної творчості і історії народу.

Серед багатьох великодніх ігор, записаних в Дебарці[10] (Охрид), — "Маски", "Розбійник", "Охоронець" та ін. особливо цікавою є гра "Розбійники" з с. Годив'є, у якій брали участь жінки, де було зображено боротьбу Кузмана Капідана і араміїв, яку оспівано в багатьох народних піснях, записаних Шапкаревим, Карановим, Качановскі, Драгановим, Коневим та ін. Серед драматичних ігор, пов'язаних з Великоднем, варто згадати і гру "Дрелю" з с. Орман, Петрич[11], "Дервіші" з с. Луково, Дебарски Дримкол[12] тощо.

Безперечно, народна творчість сповнена драматичних елементів. Можна навіть стверджувати, що в минулому існувала чимала кількість народних драм з елементами фольклорного театру. Те, що маємо у фольклорному театрі, зустрічається і в драматичних іграх, про що свідчать записи. Які елементи фольклорного театру?

1. Дія. У багатьох розглянутих прикладах, до того ж, в усіх жанрах, наявні дія, зав'язка і розв'язка. У василичарській грі зав'язка відбувається коли вбивають одного зі старих, а розв'язка — його оживлення. В драматичній грі "Арамії" зав'язка починається з боротьби між військами Кузмана Капідана і араміїв, а розв'язка — коли схоплюють дервіша і судять його.

2. Місце і час розвитку дії. Місце розвитку дії — окреме для кожної драматичної гри. Василичарські ігри виконувались у центрі села, у провулках і по хатах. У с. Лисиче (Велес) одна частина драми виконувалась у центрі села біля старого явора, де проходило вінчання молодого й молодої. Певні дії відбувалися на вулиці, біля сільської криниці, на перехресті, або на місці проведення ярмарку. Лазарки танцювали у провулках, часто — на перехрестях, а коли проходили мандрівники, вони брали їх у коло, співали пісні й дарували подарунки. Драматична гра Джамала в Гевгелії[13] виконується після жнив на току. Час виконання таких ігор чітко визначений. Василичари починали ігри опівночі і продовжували до сходу сонця, лазарки — протягом дня, з ранку до вечора, оранка і ткання чумного полотна починалися у сутінки, гра Джамала тривала протягом ночі, Великодні ігри — тільки вдень.

3. Образи. У народній творчості учасниками драматичної дії є головні і другорядні персонажі. У драматичних василичарських іграх головними героями є зять, невістка, дід і баба, а другорядними — василичари, військо та ін. У драматичній грі "Арамії" головними є Кузман Капідан і Дервіш, а епізодичними — члени їхнього війська, це ж стосується і русалій. Усі учасники гри виконують визначені ролі. У василичарських іграх виразними є еротичні мотиви, особливо стосовно зятя й невістки, виражені у словах і рухах і пов'язані з функцією

родючості. У великій кількості великодніх ігор зав'язка починається плачем, а розв'язка — сміхом. У деяких іграх героями є ляльки, наприклад, лялька Іванка у звичаях на Іванів день[14], лялька-"стара" на Водохреще[15], лялька-дитина у грі Джамала[16] тощо.

4. Текст. У народній творчості персонажі, пов'язані з драматичною дією, виголошують певні тексти. Це різноманітні монологи, а часто й діалоги. В окремих іграх діалоги відновлюються, оскільки під час кожного виконання повторюється один і той же текст. Учасники драми знають його напам'ять, та впродовж дії дозволяється імпровізувати (у певних межах). Наприклад, діалоги між старцями і хазяїном у василичарських іграх можуть бути зімпровізовані, але мають стосуватися певних частин тіла "померлого" і, як свідчать записи, вони схожі або навіть однакові у різних місцевостях. У великодніх іграх тексти, які виголошують учасники, а також пісні, які вони співають, завжди однакові. Імпровізація може зумовлюватися також втручанням публіки у гру.

5. Маски. Маски часто використовуються в драматичних іграх. Вони можуть бути як індивідуальні, так і групові. Маска відповідає персонажеві, який грає певна людина. Обличчя вимащується сажею або чорною фарбою, а в деяких випадках учасники яскраво розфарбовують обличчя різними кольорами. У наш час для гриму часто використовують косметичні засоби. Маски виготовляють із паперу, зі шкіри тварин, з рогами тощо. Вуса і бороду роблять з конопель або вовни. У василичарських драмах одні перебираються старими, другі — зятем і невісткою, треті — попами, жандармами, охоронцями тощо. У грі Джамала, що виконується у Гевгелії після жнив і обмолоту, тобто коли зібрано врожай, учасники гри — сільські парубки — перебираються як невістка, її чоловік, і роблять ляльку-дитину, яку вдягають навиворіт і обв'язують мотузками. У згаданій грі "Арамії" її учасники, виключно жінки, поділялись на дві групи: перша вдягалась в арнаутські плаття, а інша — як військо Кузмана Капідана, також носили кілки, що мали нагадувати пістолі.

6. Сценографія. У фольклорному театрі наявна також і сценографія. При виконанні ігор використовують різні предмети як хатнього вжитку, так і знаряддя праці, кілки, що асоціюються з пістолями, дзвіночки й калатала, прядки тощо. Під час виконання звичаю Оранка[17], покликаного захищати від чуми, використовували рало, виготовлене з дерева-близнюка, яке тягли двоє волів-близнюків, правили волами також брати-близнюки. Під час ткання чумного полотна[18], що також використовувалось як захист від чуми, ладнали ткацький верстат та брали усі інструменти, необхідні для прядіння й ткання.

7. Костюми. Учасники драматичних ігор вдягають костюми відповідно до ролі. У василичарів одні перебиралися як старці, інші — як невістка, старі жінки, міліціонери, попи тощо. Василичари на поясах носять дзвіночки й калатала, що мають певну функцію у грі. Русалії були взуті в опанки, мали на ногах панчохи або онучі, також білі дзиврі (довгі штани — *прим. пер.*) поверх яких вдягали сукню до колін, приблизно половина дівчат мали пасок, яким підперезували сукню, також джамадан, а через груди — пов'язані навхрест дві хустини. На голові носили фес, поверх нього — тонку хустку, а в руках тримали кілок. Ляльку Іванку вдягали також у спеціально виготовлений одяг, хустки, огортали квітами тощо. При виконанні додольських обрядів дівчинка-додола була вдягнута в подертий одяг, а тіло її прикрашали різні трави. При виконанні драми з історичного минулого учасники вдягали костюми гайдуків, араміїв тощо. У певних випадках замість повного комплекту одягу використовується лише одна деталь, яка символізує образ. У будь-якому випадку до ігор ставилися дуже серйозно, оскільки обряд мав надзвичайно велике значення[19].

8. Сценарій. Хоча у фольклорному театрі не існує писаного сценарію, однак дія розвивається за певним порядком, який повторюється при кожному виконанні гри. Інколи трапляється й імпровізація, але у певних межах.

9. Режисер. Цікаве питання, чи потрібний у фольклорному театрі режисер? Чи можна робити висновок, що там, де є актори і публіка має бути хтось, хто усе підготує — режисер виступу, дії, видовища[20]. Чи можемо говорити про усну режисуру чи "саморежисуру"? У народних іграх нема режисера, але відчувається його вплив. Його присутніть має бути пов'язана з тим, що ми дивимось і слухаємо під час драматичної вистави[21]. Не лише

тому, що в будь-якому середовищі є особа, яка користується авторитетом і до якої прислухаються найбільше, думка якої є вирішальною, але й тому, що при виконанні драматичних ігор складається враження, ніби існує кілька режисерів, які діють разом. Кожен актор повторює свої ролі багато разів під час кожного нового виконання, щонайменше раз на рік, тому його дії чітко визначені, ніби працював добрий режисер.

10. Публіка. Для існування фольклорного театру має бути й публіка. Часом при виконанні драматичних ігор глядачі беруть активну участь, як це трапляється у сучасних театральних постановках. Василичари кілками, які вони несли, вдаряли дівчат, а ті втікали і ховалися. Звідси з'явилося й прислів'я: "Ховається як дівчина від колядників". Василичари також били цуценят, що теж дало життя прислів'ю: "Щастить, як цуценяті на Василицю". Іноді публікою є усі мешканці містечка, а іноді – члени однієї родини. Публіка влаштовувалась півколом, іншим разом – у колі, а коли драма відбувалася у центрі села, публіка спостерігала і з балконів будинків. При виконанні Вертепу артистами є ті, що йдуть до публіки, а не навпаки. Учасники обряду відвідують будинки, кав'ярні та інші громадські місця, де повторюють гру вже для інших глядачів. Це чимось нагадує сучасний театр, як стверджують дослідники цих звичаїв.

11. Підготовка. Як для будь-якої театральної вистави, так і для драматичної гри, потрібна підготовка. Інколи вона триває один день перед виставою, а інколи – два тижні або місяць, як це відбувається під час василичарських ігор, коли купували спеціальний одяг та виготовляли маски. Василичари у Вевчанах одразу після завершення свята починали готуватися до наступного року, але інтенсивна підготовка тривала впродовж цілого місяця перед святом, коли готуються маски (як індивідуальні, так і групові)[22]. Для співання лазарських пісень і виконання цих звичаїв дівчата ночували разом від Тодориці аж до Лазаря і вчили пісні. Підготовка до свята Таяни тривала близько місяця, а інтенсивна підготовка – збирання квітів – за день до свята і увечері, коли прикрашали ляльку Іванку.

Підсумовуючи, можемо зробити висновок, що народна драма існувала не так вже й давно і була для народу великою подією, чимось, що має святкове значення і піднімає ці події над буденністю. Це відбувалося через потребу людини ще у найдавніші часи знаходити розраду у драматичній формі, – вести діалоги, грати, перевтілюватися тощо.

Слід зазначити, що впродовж останніх десяти-п'ятнадцяти років у Республіці Македонія відновлюються деякі давні форми святкування, певні звичаї, що містять велику кількість драматичних елементів. Таким є святкування під Новий рік, Василиці у Вевчанах (селі, віддаленому на десять кілометрів від Струги), де відбувається відомий Вевчанський карнавал[23]. Цей карнавал ніколи не згасав і не переривався, а нині є членом Міжнародної асоціації карнавалів. У ньому, як і в новорічних святах, простежуються як традиційні форми святкування, так і нові елементи. З традиційних форм святкування варто згадати утворення двох груп з двох кутків села, також зятя, невістку, дурня, перевдягання, ходіння по селу, цілування невісткою руки та збирання нею дарів, відвідування усіх, хто має ім'я Василь і привітання з іменинами, відвідування сільських джерел, завершення святкування у центрі села з загальними веселощами тощо. Оновлюються маски, не лише привезені з-за кордону, але й ті, що критикують та висміюють певні негативні прояви у державі та інше[24].

Також варто згадати карнавал у Струмиці, який теж є членом міжнародної асоціації карнавалів і пов'язаний зі святкуванням Прощі, а саме з періодом триденного посту[25]. Крім традиційних форм святкування, у струмицькому карнавалі з'являється багато елементів наслідування та імітації деяких відомих світових карнавалів, зокрема карнавалу у Ріо. Це спостерігається у багатьох моментах: масках, танцювальних групах, виборі короля й королеви, нагородженні найкращих масок. Крім свята Прощі, існують й інші подібні святкування, такі як обряд "Мечкарі" (ті, що водять ведмедів) у Прілепі.

У Скоп'є також оновлюються давні свята, такі як Коляда і Різдво[26]. Цікаво, що до відновлення цього свята після розпаду СФРЮ і здобуття незалежності Республікою Македонія долучилася і партія СДСМ, наступниця СКМ. 1995 року вона організувала святкування Передрiздвяного вечора 5 січ-

ня (н. с.) на міському майдані у Скоп'є, з феєрверками, подарунками і т. п., використавши чималу кількість елементів святкування Різдва колишньої королівської Югославії та залучивши видання того часу "Вардар"[27]. Запалення вогню благословила трійця священиків з македонської православної церкви, а після того дарували подарунки, частували ракією, смаженими каштанами тощо. Безперечно, тут було поєднано традиційні форми святкування, зокрема різдвяне дерево, вогнище, подарунки і т. п., з нововведеними звичаями: носіння дерева з музикою і придружбою, музична обробка новостворених пісень тощо.

Цей звичай недовго підтримувався партією СДСМ, а святкування Передріздва перенесли з міської площі до храму Св. Климента Охридського, влаштувавши велике вогнище, носіння ялинки і розподіл її гілок між віруючими, з музичним супроводом, приходом старого кума з таратайкою, передаванням келиха, а разом з тим і кумівства від старого новому кумові, "проводи" нового кума з усією родиною тощо.

Отже, як бачимо, у давнину існувала ціла низка драматичних елементів у народній творчості, а також драматичні ігри з елементами фольклорного театру. Багато традиційних святкувань залишились дотепер, а в сучасних святкуваннях поряд із традиційними існує багато нових елементів, що з'явились у нових умовах життя.

1 Български народни песни, собрании одъ братья Миладиновци Димитрия и Константина и издании одъ Константина, въ Загребъ, 1861. — п. 520.

2 *Кирил Пенушлиски*. Одбрани фолклористички трудови, 2. — Скопје, 1988. — С. 41.

3 *Драги Стефанија*. Божиќен обред со Вертеп во Охрид // Македонски фолклор. — Бр. 47. — Скопје, 1991. — С. 281.

4 *Вера Кличкова*. Божиќни обичаи во Скопската Котлина // Гласник за Етнолошки музеј, 1. — Скопје, 1960.

5 *Марко Китевски*. Златна чаша. — Скопје, 1983. — С. 12; *Наум Целакоски*. Дебарца (обреди, магии и обредни игри). — Скопје, 1984. — С. 216.

6 Народописни материали от гевгелиско, съобщава Н. Рачев // Македонски преглед, 1927. Истото во: Етнография на Македония, Т. 2. — София, 1992. — С. 239.

7 *Лепосава Спировска*. Некои драмски елементи во обичајот Василица во село Лисиче (Титовелешко) // Македонски фолклор. — Бр. 15-16. — Скопје, 1975. — С. 363.

8 *Македонски Д. В.* Два стари обичая. — ПСп на БКД, 1891. — С. 37, 38, 256-263. Истото во: Етнография на Македония, Т. 2. — София, 1992. — С. 390.

9 *Вера Кличкова*. Великденски обичаи во Порече // Гласник на Музејското конзерваторско друштво на Македонија. — Скопје 1957. — С. 153.

10 *Наум Целакоски*. Дебарца... — С. 216.

11 Извори за българската етнография. Т. 3 // Етнография на Македония. Материяли из архивното наследство. — София, 1998. — С. 341.

12 *Миленко С. Филиповић*. Дебарски Дримкол. — Скопље, 1939.

13 *Стефан Тановић*. Српски народни обичаји у Ђевђелиској кази. — Београд, 1927. — С. 343.

14 *Киселиновъ Г. Я.* Иванка Еньовденски обичай въ гр. Ресенъ // Български народ, г. 1, кн. 2. — Скопие, 1942. — С. 52.

15 *Диме Серафимовски*. Кочишта. — Скопје, 2000. — С. 76.

16 *Стефан Тановиќ*. Српски народни обичаји... — С. 343.

17 *Стоилов А. П.* Фолклор // Известия на народния етнографски музей в София, д. 5, кн. 1-4. — София, 1925.

18 *Деребанов Х.* Два народни обичаи // Новини. — Цариград, 1897, 8 ноем.

19 *Ѓорѓи Здравев, Танас Вражиновски*. Костимирањето и маскирањето во зимските обредни игри во Македонија // Маски. Зборник на трудови од меѓународниот симпозиум "Обичаи и маски". —Вевчани-Струга, 1996; Скопје, 1998. — С. 64.

20 *Радослав Лазић*. Усмена народна режија // Фолклорни театар у балканским и подунавским земљама. — Београд, 1984. — С. 89.

21 *Tvrtko Cubelic*. Usmena narodna retorika i teatralogija. — Zagreb, 1970. — LXXIV.

22 *Илија Калановски*. Вевчански карневал. — Вевчани, 2001.

23 *Там само*.

24 *Владимир Боцев*. Традиционалното и современото во василичарскиот обичај во селото Вевчани Струшко // Маски. Зборник на трудови од меѓународниот симпозиум "Обичаи со маски". — Вевчани-Струга, 1996; Скопје, 1998. — С. 145.

25 *Илија Сувариев*. Обичаи со маски застапени во зимскиот календар на народни празници со осврт на Струмичкиот карневал и неговото потекло // Во истиот зборник. — С. 177; *Илија Сувариев*. Тримерски обичаи во Струмица // Етнолог, 6. — Скопје, 1995. — С. 193.

26 Трансформација на обичајот Коледе — Бадник во Скопје // Етнолог, 6. — Скопје, 1995. — С. 197.

27 "Вардар", независни културно-привредни дневник год. 5, бр. 680-683, Скопље, бр. 6, 7, 8 и 9 јануари 1936, 8.

Переклад з македонської Олесі Ковтун

The researches of the folklore and ethnographic sources underscore, that the dramatic elements exist in the folk art (songs, fairy tales, small folklore genres, children folklore etc.), in customs and in the other forms of the life of the folk. But it's importaint what I mean by the notion "dramatic elements in the folklore". Namely, existance of the action, plot, culmination and denouement, then the place and time of the development of the action, monologue, dialogue in the action, characters, masks, dresses, text, scenography, scenario, director, audience, puppet-show, i. e. the presence of the performance. In this paper special attention is given to some dramatic acting with multitude of the dramatic elements, which are connected with large quantity of the Cristmas holidays.

We also drew parallels between traditional forms and new elements of celebration and results of the actualization of some innovations in society. It is worth to refer the carnivals in Vechani and Strumitsa and also celebrations of the Eve in Skopje.

ДЕЯКІ ПРОБЛЕМНІ МОМЕНТИ ЕТНОГЕНЕЗУ УКРАЇНЦІВ ТА ЙОГО ЗАВЕРШАЛЬНИЙ ЕТАП

Âàñèëü ÁÀËÓØ Î Ê

Об'єктивною основою для етногенезу будь-якого народу, в тому числі українців, виступає етногенетична ніша — таке природно-соціальне утворення, що породжує етнос[1]. Формування української етногенетичної ніші, як і основні етапи власне етногенезу українців (окрім завершального періоду), обґрунтовано мною в попередніх публікаціях[2]. Проте з часом "висвітилися" деякі слабкі місця у запропонованій концепції українського етногенезу, які можуть бути вразливими для критики. Тому зупинімося на них спеціально, даючи додаткову розгорнуту аргументацію. Крім того, не розкритим детально залишився завершальний етап утворення українського народу, що теж потребує спеціального розгляду.

Першою такою тезою, яка потребує уточнення, є визначення меж української етногенетичної ніші, зокрема на півдні, півночі і сході. У своїх перших публікаціях про означену нішу я помилково провів її південні кордони узбережжям Чорного й Азовського морів, а південно-східні — межею поширення чорноземів, включаючи до її складу степові райони півдня і південного сходу України[3]. Але подальші дослідження показали, що степові причорноморсько-приазовські райони України не входили до складу української етногенетичної ніші. Етногенез українців проходив в основному у лісостеповій зоні, а також на південному Поліссі, де, в міру освоєння його слов'янами-протоукраїнцями, форми господарювання все більше наближалися до тих, які побутували в Лісостепу. Проте включення всієї території України до складу української ніші на початку моїх студій над українським етногенезом сталося не випадково, для цього були певні підстави. Річ у тім, що коли порівняти карти археологічних культур, які існували на території України з епохи енеоліту (V-IV тис. до н. е.) до періоду Київської Русі, з результатами етнографічного картографування традиційно-побутової культури українців XIX-XX ст., то простежується цікава тенденція до їх збігу. Це чітко видно при порівнянні карт духовної (родильна обрядовість, фольклорно-міфологічні тексти про "походження" дітей, обряди "Коза" і "Маланка") та матеріальної (житло, одяг) культури українців з картами археологічних культур. Зокрема, археологічні культури "намагаються" розміщуватися на територіях, які виділені етнологами при картографуванні культурних реалій XIX-XX ст. як: 1) Південний; 2) Поліський (поділений, у свою чергу, на західну, центральну і східну частини); 3) Правобережно-Центральний (можливо, окремо Правобережний і Центральний); 4) Лівобережно-Східний ареали (основу територій 3 і 4 ареалів, найбільших за площею, складає лісостепова зона). В західному регіоні України часто існують зовсім інші, свої археологічні культури, що поширювалися туди переважно із заходу. І в XIX-XX ст. там теж є самостійні етнографічні й субетнічні групи українців з яскраво вираженими особливостями традиційно-побутової культури (бойки, лемки, гуцули, закарпатці та інші[4]). Періоди означеного збігу (в тенденції) ареалів археологічних культур з пізнішими ареалами реалій традиційно-побутової культури українців переривалися порівняно короткими періодами змішання кордонів археологічних культур і поширенням останніх за їх межі (найчастіше південних у центральну зону), які потім знову змінюються тривалими періодами збігу відзначених ареалів[5]. Вказана тенденція, як видається, відбиває кількатисячолітній процес формування тієї культурної основи, на якій пізніше виросла традиційно-побутова етнокультура сучасних українців з її основними регіональними варіантами. Аналогічна тенденція чітко виступає і при порівнянні ареалів археологічних культур та реалій традиційно-побутової культури українців XIX-XX ст. з ареалами давніх за походженням говорів української мови, що займають північну, південно-західну і центральну Україну[6]. Тобто, можна говорити, що кількатисячолітні культурні здобутки населення всієї території України з часом увійшли до складу етнокультури українців. А якщо так, то визначені мною спочатку межі української ніші, думається, не є такими вже неправиль-

ними. Це територія української етнічної ніші, на яку перетворилася етногенетична ніша після завершення етногенезу українців, а також після тих трансформацій, яких зазнав наш етнос упродовж його тривалої етнічної історії. І хоча український етногенез, справді, проходив у більш локальному ареалі, територія всієї України все ж, очевидно, здавна становила певне ціле (згадаймо відомий "скіфський квадрат" Геродота). І освоєння всієї цієї території одним (українським) етносом, думається, слід визнати не випадковим.

Крім того, необхідно пам'ятати, що напередодні утворення й на початковому етапі існування Київської Русі слов'янське населення на теренах України проживало набагато південніше, ніж це характерно для XI-XIII ст. Зокрема, на Правобережжі слов'яни мешкали південніше р. Рось (по якій пізніше проходив південний кордон Київської землі) та на нижньому Дністрі[7]. На Лівобережжі їхні поселення доходили до Дону й Сіверського Дінця[8]. І там і там вони, як бачимо, тоді частково навіть виходили в степові райони. А початок етногенезу українців я відношу до рубежа III-IV чвертей I тисячоліття н. е.[9] Тобто, на початку українського етногенезу ареал формування українців як етносу на півдні включав і ті південні й південно-східні території, які пізніше до нього не входили, а отже повністю виключати їх зі складу української етногенетичної ніші не можна.

Північний кордон української етногенетичної ніші я проводив Поліссям, яке є широкою природно-географічною зоною, а не вузенькою смужкою; східну ж та північно-східну межу цієї ніші також характеризував з певною невизначеністю[10]. Це теж дає підстави для зовсім різних трактувань ролі Лівобережжя та Полісся в українському етногенезі, аж до їх повного виключення з нього[11]. Тому на ролі Лівобережжя і Полісся в етногенезі українців слід зупинитися детальніше. Схід Лівобережжя — Сіверщину, яка також включала цілий ряд територій, що тепер входять до складу Росії (міста Стародуб, Курськ, Брянськ, Трубецьк та ін. з околицями), аж до XVII ст. населяли нащадки східних сіверян — севрюки, що мали власні особливості в етнокультурі і, в усякому разі, у давньоруські часи виступали самостійним етносом. Їх етнічна історія й місце в складі східнослов'янської метаетнічної спільності ще до кінця не вивчені[12]. Але, по-перше, безпосередньо прилягаючи до решти українських земель і входячи спочатку до складу південноруського Чернігівського князівства, а потім (з середини XIV до початку XVI ст.) Великого князівства Литовського, Сіверщина була поєднана з Україною тісними зв'язками. Тому, можливо, севрюки поступово, із завершенням етногенезу українців, з окремого земельного етносу перетворилися на субетнос українців. А по-друге, як побачимо далі, землі навколо Чернігова брали безпосередню участь в українському етногенезі, включаючи його завершальний етап. Тим більше, що етнокультура чернігівців[13] та їх давньослов'янських предків була близькою до етнокультури правобережного слов'янського населення[14].

Стосовно ж Полісся зазначу, що слід вирізняти його північ, яка і справді завжди була етнічною й етнокультурною периферією України і де до наших днів частково зберігається сильна крайова самосвідомість. Південне ж Полісся ще з часів Київської Русі є включеним у загальноукраїнські етнокультурні, етнічні й історичні процеси. Зокрема, археологи відзначають тут, починаючи з VIII-IX ст., становлення спільного з лісостеповими районами України господарського комплексу, що базується на орному землеробстві, яке виступає принципово іншим типом агрокультури, ніж підсіка[15]. Стосовно підсічного землеробства, яке, на відміну від Південної Русі переважало чи займало дуже суттєве місце в господарс тві предків росіян та білорусів, на південному Поліссі вони пишуть лише про його "елементи", які з часом проявляються все менше[16]. Багато спільного було у населення південного Полісся з рештою українських земель і в інших реаліях етноісторичного буття. Тому виключати все Полісся, як і Лівобережжя, з ареалу українського етногенезу немає підстав.

Ще однією тезою, на якій слід зупинитися детальніше, є питання про ландшафтну й культурну однорідність етногенетичної ніші. Річ у тому, що у читача попередніх публікацій на тему українського етногенезу може скластися враження, ніби означена ніша повинна обов'язково бути однорідною в ландшафтно-географічному й культурному пла-

нах[17]. А якщо так, то й етногенез українців міг проходити виключно на дуже обмеженій території. Проте конкретний матеріал показує протилежне. Для формування етнічної самосвідомості, що є основною ознакою етносу[18], необхідне усвідомлення своєї єдності певною людською популяцією. Таке усвідомлення єдності з'являється не тільки на основі повної культурної тотожності, але і в людей, етнокультура яких виступає в кількох регіональних варіантах. Головне, щоб культура цих регіональних підрозділів спільноти мала якісь спільні риси. А такі спільні риси обов'язково з'являються, коли населення всієї області охоплене єдиною мережею інформаційних комунікацій, якою передається етнокультурна та етнічна інформація, в тому числі про "своїх" і про існування поза ними "чужих"[19]. Така мережа, що у доновітні часи є найефективнішою в рамках одного потестарно-політичного утворення (підкорення населення даного регіону одній владі[20]), може охоплювати і кілька сусідніх ландшафтних та культурних районів. У плані ландшафтно-географічному головними умовами нормального функціонування означеної мережі інформкомунікацій є відсутність значних природних перешкод (наприклад, малопрохідних гірських хребтів чи пустель і т. п.), а також достатній рівень компактності ареалу. Адже і в сучасну епоху, з її модерними комунікаційними засобами, значні просторові обшири та природні перешкоди часто дуже обмежують регулярність комунікацій, особливо тих, що доступні широким масам населення. Для доновітніх же часів вони взагалі були майже непереборними. Отже, якщо в культурі населення регіону, що має досить значну територію і поділяється на кілька ландшафтних та культурних районів, але не є занадто великим і охоплюється єдиною комунікативною мережею, є щось спільне, здатне протиставити його все разом тим, хто перебуває поза територією, охопленою даною мережею комунікацій, то етнічна самосвідомість у нього, безумовно, виникне. Саме так було і в Україні у середньовічні часи, коли утворювався український етнос.

У давньоруську епоху територію України населяли земельні етноси русі, чернігівців, галичан, володимирців-волинян, болохівців, а також частини турівців і сіверян-севрюків, які утворилися на основі колишніх давньослов'янських етносів племінного типу (співплемінностей)[21]. Вони становили метаетнічну спільність, і культура їх була схожою, хоча й мала деякі регіональні відмінності[22]. Всю цю територію охоплювали торгово-економічні комунікації. Проте відносно єдина, пов'язана з державною організацією, мережа інформкомунікацій, необхідна для поширення інформації про "своїх" і "чужих", яка, судячи з усього, формується на території України на початку давньоруського періоду (напередодні утворення Київської Русі)[23], пізніше зникає. Після виникнення в кінці IX ст. Київської Русі, що об'єднала всю заселену слов'янами територію Східної Європи, ця мережа нівелюється мережею інформаційних комунікацій, створеною київськими князями в масштабах усієї Русі (в широкому розумінні[24]). З початком удільної роздробленості, загальноруська мережа інформкомунікацій з центром у Києві, витворена Рюриковичами, руйнується і розпадається на регіональні такі мережі. Тобто умов для усвідомлення єдності південноруським населенням, а отже і виникнення єдиної етнічної самосвідомості, тут у той час не існувало. Умови для формування загальнопівденноруської мережі інформаційних комунікацій виникають у кінці XII ст., що було пов'язано з новою політичною ситуацією. Тоді, за спостереженням М. Брайчевського, відбувається формування "в межах майбутньої України двох політичних інтеграційних центрів — західного (Галичина і Волинь) і східного (Чернігів)", князі яких упродовж кінця XII — I половини XIII ст. "вели між собою наполегливу боротьбу за те, щоб очолити об'єднувальні тенденції у межах всієї Південної Русі"[25]. Боротьба між південноруськими князями за Київ та владу над усією Південною Руссю і об'єднала її, виділивши в окрему політичну спільність, відмінну від Русі Північно-Західної, Північної й Північно-Східної.

Починає складатися така спільність на півдні Русі в 1180-х рр., коли за Київ змагалися овруцький князь Рюрик Ростиславич і представник чернігівських Ольговичів Святослав Всеволодович (співкняжили в Києві у 1181-1194 рр.), а зять Рюрика Роман Мстиславич володів Волинню. Після смерті Святослава Всеволодовича в 1194 р. ця система правління

розпадається, проте сама відзначена спільність зберігається, хоча й набуває нових конфігурацій. Роман Мстиславич починає з Рюриком Ростиславичем змагання за Київ, у якому його союзниками спочатку виступили знову ж чернігівські Ольговичі, що пізніше перетворилися на суперників[26]. Роман Мстиславич приєднує до своїх володінь Галичину, а потім встановлює контроль і над Києвом, частина ж міст у Київському князівстві належала йому ще до цього[27]. Утворюється "величезне князівство, що розкинулося від Дніпра до Закарпаття"[28]. Син і наступник Романа Данило Галицький теж, як відомо, на час монгольського завоювання володів Галичем, Володимиром і Києвом. Чернігівські князі також періодично захоплювали Київ. А після загибелі Романа Мстиславича Ольговичам у 1210-1211 рр. вдалося зосередити в своїх руках контроль над усією Південною Руссю. Тоді у Києві княжив їх лідер Всеволод Святославич Чермний, а в Галичі, Звенигороді і Володимирі утвердилися сини Ігоря Святославича[29]. Правда, в названий час у політичному житті південноруських князівств активну участь брали смоленські Ростиславичі: згадуваний Рюрик Ростиславич, а у 1220-х рр. княжили Ростиславичі — Мстислав Романович та Мстислав Удатний, перший у Києві, а другий — у Галичі[30]. Проте це, судячи з усього, не порушило процесу виокремлення Південної Русі в самостійну етнополітичну спільність. Тим більше, що в етнокультурному плані Смоленщина відрізнялася від Південної Русі, становлячи єдине культурне ціле з рештою протобілоруських земель. До речі, на російських і білоруських землях тоді теж формуються осібні політичні спільності, зокрема з центрами у Полоцьку, Новгороді, Суздалі-Ростові-Володимирі[31].

Ці політичні організми витворюють власні мережі комунікацій, пов'язані з діяльністю державного апарату, які сприяють інтеграції в їх рамках груп земельних етносів епохи роздробленості, включаючи виникнення єдиних етнічних самосвідомостей. А ці самосвідомості формулюються етнічними елітами, що формуються в кожній з названих етнополітичних спільностей і складаються, як із закорінених у свою землю політичних еліт (що з'явилися в епоху роздробленості), так і з етнічної протоінтелігенції (верстви книжників), яка обслуговує потреби перших.

Виникнення єдиної етнічної самосвідомості на території Південної Русі великою мірою було наслідком усвідомлення князями Галицько-Волинської і Чернігівської земель себе продовжувачами справи колишніх могутніх київських князів. Як зазначає Я. Ісаєвич, "укладачі Галицько-Волинського літопису вважали, що Галич був "другим Києвом" — спадкоємцем традицій першої Київської держави"[32]. Чернігівські літописи того часу до нас, на жаль, не дійшли. Проте, без сумніву, боротьба за "стольний" Київ і володіння, як ним, так і навіть певний час далекими Галичем та Володимиром, мусили спричинити усвідомлення чернігівськими князями своєї причетності до долі всієї Південної Русі. Книжники Галицько-Волинської та Чернігівської земель, слідом за своїми володарями, усвідомлюють і формулюють загальнопівденноруські політичні інтереси й загальнопівденноруську самосвідомість етнічного типу. Це добре видно з Галицько-Волинського літопису, укладачі якого починають всіляко підкреслювати свою "руськість", чого раніше не було[33]. До дії політичного чинника, який спричиняв ламання земельної замкнутості, в Південної Русі долучався фактор постійних міграційних рухів, що носили маятниковий характер. Такі рухи з Середнього Подніпров'я на Волинь, Галичину й Полісся відбувалися під тиском кочівників. Коли ж останніх відтісняли вглиб степів, мали місце зворотні міграції в Середнє Подніпров'я[34].

Як наслідок, джерела фіксують зміни в місцевій топоніміці й етноніміці. Так, з кінця XII ст. назва "Русь", яка до цього була власною назвою лише Середнього Подніпров'я та його населення (т. зв. Русь у вузькому значенні)[35], як топонім і як етнонім поширюється на територію сусідньої Чернігівської землі (Чернігів з округою, де проживали "чернігівці"[36]). Це фіксує Іпатіївський літопис під 1187 і 1237 рр. та Новгородський перший літопис найстаршої редакції під 1180 р.[37]. А з початком XIII ст. топонім "Русь" і етнонім "русь" (у множині) / "русин" (в однині) розповсюджується й на Галичину та Волинь (території проживання "галичан" і "володимирців"-"волинців")[38]. Тоді ж цей етнонім фіксується і на Закарпатті[39].

Відображення у джерелах поширення терміна "Русь" як власної назви з Середнього

Подніпров'я на інші землі та їх населення відбиває утворення вищого, ідеологічно формованого, рівня етнічної самосвідомості в рамках усієї Південної Русі. І тому під 1201 р. літописець записав, що Роман Мстиславич (див. вище) був "самодержцем" "всея Роуси"[40]. А описуючи нараду князів при підготовці до походу на монголів у 1223 р., літописець називає "старійшими" в Русі галицького, чернігівського і київського князів ("**бо бѣяху старѣйшины в Роускои земли**"), тобто головних земельних князів усієї Південної Русі[41].

На території Росії загальноросійський етнонім, похідний від "Русь", що витіснив тамтешні земельні самоназви ("ростовці", "суздальці", "рязанці", "в'ятичі", "новгородці", "псковичі"), утверджується з кінця XIII – XIV ст., але вже у формі "русские", що утворена за зовсім іншою моделлю ("русин" з самого початку виступало субстантивом, "русский" же первинно було атрибутивом)[42]. Етнонім же "русь" / "русин" там ніколи не виступав самоназвою, вживаючись раніше лише обмежено в канцелярській мові під київським впливом. Тоді ж етнонім "русь" / "русин" поширюється і в Білорусі, але українці називали білорусів "литвою" (і "литвин" – в однині)[43], тобто підлеглими Литви, відрізняючи їх, таким чином, від себе[44].

Етнонім "русь" / "русин" був внесений загальнопівденноруською протоінтелігенцією та державними діячами в середовище широких мас населення і сприйнятий ними як самоназва. Про це свідчать факти вживання його на всіх південноруських землях, і до того ж, у середовищі різних соціальних верств, у післямонгольський період, коли ці землі виявилися політично роз'єднаними[45]. (Адже саме монгольське завоювання привело до роз'єднання українських земель, оскільки вони ввійшли до складу різних сусідніх держав. Причому, якщо Галичина і Волинсько-Наддніпрянські землі на порівняно короткий час об'єдналися в 1569 р. за Люблінською унією, то Закарпаття й Буковина і далі залишалися відірваними від України. А отже у післямонгольський час український етнос не міг утворитись.) Наявність єдиного ендоетноніма є основним індикатором існування єдиної етнічної самосвідомості (зокрема, вищого її рівня), а отже і єдиного етносу. Тому ми можемо констатувати утворення в Південній Русі у кінці XII – на початку XIII ст. єдиного етносу. А оскільки спільним ендоетнонімом усіх українців до XVIII ст., а в західних регіонах України до І половини XX ст. – була саме назва "русь" / "русин", "русини" (змінена на "українці" у XIX-XX ст.)[46], можна зробити висновок, що цей етнос і був українським. Якраз через це населення Закарпаття й Буковини, політично відокремлених від решти України аж до XX ст., завжди залишалося "руським" чи "русинським", тобто українським (за першою самоназвою українців, що прийшла на ці землі з Середнього Подніпров'я).

Розглядаючи завершальний етап українського етногенезу, слід, думається, хоча б коротко зупинитися на тяглості заселення українцями центрально-східноукраїнського Лісостепу. Адже починаючи ще від М. Погодіна й по сьогодні, час від часу з'являються заяви про зникнення українського населення на Середньому Подніпров'ї, Поділлі та Лівобережжі після монгольського завоювання[47]. Щоб дізнатися, чи й справді ці території після 1240 р. покинуло слов'янське населення, звернімося спочатку до археологічних та історичних матеріалів. Почнемо з Києва. Монгольський погром справді призвів до великих руйнувань міста і різкого скорочення чисельності населення[48]. Разом з тим дуже скоро і в самому Києві, й на його околицях життя відродилося. Зокрема, залишки кам'яних споруд, відбудованих дерев'яних жител і садиб, монети, кераміку II половини XIII – XVI ст. знайдено на території Верхнього міста, Подолу, Замкової гори, Печерська, Клова, Видубичів, Дорогожичів[49]. Подібним було становище і в навколишньому Лісостепу. Так, у Київській обл. (в т. ч. на Лівобережжі) відкрито більше 25 археологічних пам'яток цього періоду (селища, городища, могильники), в Черкаській обл. – 8, на півдні Житомирщини – 11, поблизу Переяслава – 4, у Надпоріжжі – 2 [50]. Причому залишило його саме українське населення. Якась кількість тюрків в українському Лісостепу і справді тоді проживала[51], але наявність на знайдених пам'ятках кочівницького елементу, як зазначають археологи, "мізерна", тобто переважали слов'яни[52].

Історичні джерела XIV ст. на південній Київщині згадують Білу Церкву, Фастів,

Триліси, Великі Гуляники, Микуличі, Кожанку та ін.[53] У Переяславі на початку XIV ст. фіксується окреме княжіння; дещо пізніше по рр. Сулі і Пслу відновлюється оборонна лінія[54]. На території Чернігово-Сіверщини в цей час теж існували досить численні удільні князівства[55]. Тривало життя й на Поділлі, наприклад, у літописному Межибожі, про що є згадки в джерелах під 1254-1255, 1366 і 1395 рр.[56] Це була територія Болохівської землі, що знаходилася у верхів'ях Південного Буга, Тетерева і Случі. Про її захоплення Данилом Галицьким у середині XIII ст., після виходу з-під його покори місцевих князів, розповідає Галицько-Волинський літопис[57]. На Поділлі, де при татарах правили нащадки болохівських князів, після входження його до складу Литви у XIV ст. виникає самостійне князівство[58]. Існування князівств на Поділлі, Подніпров'ї й Лівобережжі після 1240 р. підтверджує факт проживання тут слов'янського населення. Як відзначають дослідники, "зміни населення не було, хоча окремі міграції частини населення, безумовно, мали місце"[59].

Про тяглість слов'янського населення в Середньому Подніпров'ї та на Поділлі свідчать і етнографічні матеріали. Так, традиційні українські помешкання XIX – початку XX ст. цих районів демонструють спадкоємність з житлами давньоруського часу в матеріалі, конструкції, прийомах будівництва[60]. Вони також несуть на собі відбиток багатосотлітнього сусідства українського населення з кочівниками. Саме це сусідство законсервувало в центрально-східній лісостеповій Україні мінітип народного житла, який існував ще в часи Давньої Русі, не даючи йому розвиватися, зокрема, в бік збільшення площі, ускладнення конструкції й планування, появи нових матеріалів. Адже в умовах загрози татарських нападів доцільним виступало невелике, одноповерхове, споруджене з дешевих підручних матеріалів помешкання, що виникло ще за давньоруських часів, оскільки було непримітним, і його легко відбудовували в разі руйнування[61]. Тяглість слов'янського населення на Поділлі й Середньому Подніпров'ї засвідчується і спадкоємністю, що простежується в ряді елементів українського народного костюма (сорочка, незшитий поясний одяг, головні убори та ін.) і їх назв XIX-XX ст. з одягом населення цих районів давньоруської доби[62]. Про те ж саме свідчить і фольклор. Так, цілий ряд топонімічних легенд із Середнього Подніпров'я (про назви рік Стугна та Либідь, Змієвих валів, урочища Розора, Золотих Воріт, могил Переп'ят і Переп'ятиха, м. Бровари та ін.), а також легенд Кузьмодем'янівського циклу, недвозначно вказують на їх виникнення тут у давньоруські часи[63].

На тяглість населення в Середньому Подніпров'ї вказують дослідження мовознавців. Зокрема, з-поміж говорів південно-східного наріччя, яке в цілому сформувалося лише у XVI-XVIII ст., середньонаддніпрянський "належить до говорів давньої формації"[64]. Тобто, за давністю він є синхронним північному і південно-західному наріччям української мови, час формування яких сягає давньоруського періоду. Ареал середньонаддніпрянського говору охоплює Черкаську та Полтавську обл., Київську обл. південніше Киева, північ Дніпропетровської й Кіровоградської обл., південь Чернігівської і Сумської обл.[65] Якби цю територію в пізньому середньовіччі повністю заселили вихідці з регіону південно-західного наріччя, як це твердять, наприклад, послідовники М. Погодіна, то й говір тутешнього населення належав би до цього наріччя. Місцева людність була достатньо чисельною, щоб зберегти свій говір навіть в умовах прибуття численних переселенців із заходу у XVI-XVII ст., коли й справді відбувалися широкомасштабні міграції.

Підтверджують тяглість населення в Середньому Подніпров'ї і дані антропології. Так, незважаючи на велику гомогенність антропологічного типу тутешніх українців, що є наслідком міграцій XVI-XVII ст., у жителів Поросся фіксуються достатньо чіткі ознаки "східної" домішки, появу яких пов'язують з розселенням тут у давньоруський час чорних клобуків[66].

Слід зазначити, що набагато руйнівнішими за монгольський погром 1239-1240 рр. дослідники вважають татарські погроми кінця XV ст. і наступних десятиліть, після яких населення, хоча й не зникло повністю, але його суспільне життя як певна система було зруйноване, культура зазнала значних деформацій[67]. І не випадково саме кінцем XV ст. датуються перші згадки про українських козаків.

Адже якраз тотальний наступ Степу на Україну викликав до життя козацтво, як порубіжне суспільне утворення, поява якого стала відповіддю українського суспільства на цей виклик Східного Світу[68]. Стосовно ж малої залюдненості лісостепових українських територій у зазначені часи, то аналогічні явища відомі в історії. І в наш час Сибір, Сахара, Центральна Азія, північ Канади, Аляска, внутрішні райони Австралії є слабо заселеними, але вони входять до етнічних територій відповідних етносів, позначаючись у певний спосіб на картах. Так само лісостепові землі України у помонгольський період, будучи слабо заселеними, все ж входили до складу української етнічної території. До того ж, етногенез українців на той час завершився, і названі події є вже одним з епізодів їхньої непростої етнічної історії.

1 Див.: *Балушок В.* Концепція етногенетичних ніш і її значення для вивчення походження народів світу // Народна творчість та етнографія. — 2003. — № 1-2.

2 *Балушок В.* Українська етногенетична і етнічна ніша // V Гончарівські читання. Феноменологія українського народного мистецтва: форма і зміст. Тези доповідей і повідомлень. — К., 1998; *Його ж.* Формування об'єктивної основи для етногенезу українців // Народна творчість та етнографія. — 2000. — № 1; *Його ж.* Етногенез українців // Народна творчість та етнографія. — 2002. — № 1-2; *Його ж.* Етнічна ситуація на слов'янських землях України в епоху Київської Русі // Народна творчість та етнографія. — 2004. — № 4.

3 *Балушок В.* Українська етногенетична і етнічна ніша. — С. 38; *Його ж.* Формування об'єктивної основи для етногенезу українців. — С. 83.

4 Див., напр.: Енциклопедія українознавства. Загальна частина. — К., 1994. — С. 196 (карта).

5 Результати картографування етнографічних реалій див.: *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры (По материалам родильной обрядности украинцев). — К., 1981; *Її ж.* Київськополіський варіант традиційної сімейної обрядовості на фоні суміжних територій // Полісся: етнолінгвістичне дослідження. — К., 1989; *Її ж.* Міфологічні формули на тему "походження" дітей (досвід систематизації українських текстів та інослов'янські паралелі) // Мистецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів. XI Міжнародний з'їзд славістів. — К., 1993; *Її ж.* Формули-міфи про народження дітей (До ареальної характеристики на українському Поліссі і суміжних територіях) // Проблеми сучасної ареалогії. — К., 1994; *Курочкін О.* Українські новорічні обряди "Коза" і "Маланка". — Опішне, 1995. — С. 239-242, 337; *Його ж.* Два типи новорічних обходів з масками на Україні (за матеріалами етнокартографічного дослідження) // Матеріали до української етнології. — К., 1995. — Вип. 1 (4); *Космина Т.* До проблеми виділення етнографічних ареалів традиційно-побутової культури українців // Політологія. Етнологія. Соціологія: Доповіді та повідомлення III Міжнародного конгресу україністів. — Харків, 1996. — С. 61 (користуюся також рукописом атласу "Житло", підготовленим Т. і О. Косміними, а також наданою ними усною інформацією); *Пономар Л.* Назви одягу Західного Полісся. — К, 1997; *Її ж.* Ареалогія народного одягу Західного Полісся та його назв // Матеріали до української етнології. — К., 2002. — Вип. 2 (5); *Її ж.* Дослідження народного одягу в етногенетичному аспекті (на матеріалі одягу Правобережного Полісся) // Там само (користуюся також матеріалами до атласу "Одяг", що перебуває на етапі підготовки, наданими Л. Пономар, разом з її консультацією). (На жаль, картографування багатьох етнографічних реалій ще не проведене.) Карти археологічних культур див.: Археология Украинской ССР. — К., 1982. — Т. 1. — С. 204, 224, 282, 362, 422, 474, 500; Археология Украинской ССР. — К., 1986. — Т. 2. — С. 62; Этнокультурная карта территории Украинской ССР в I тыс. н. э. — К., 1985.

6 Українська мова. Енциклопедія. — К., 2000. — С. 720-721 (карта говорів укр. мови); *Пономар Л.* Дослідження народного одягу в етногенетичному аспекті.

7 *Седов В. В.* Восточные славяне в VI-XIII вв. — М., 1982. — С. 124-132; Археология Украинской ССР. В 3-х т. — К., 1986. — Т. 3. — С. 373.

8 *Седов В. В.* Восточные славяне в VI-XIII вв. — С. 133-142.

9 Відповідну аргументацію цього див.: *Балушок В.* Етногенез українців — С. 26; *Його ж.* Етногенез українців // Україна і світ: етнічні, науково-інтелектуальні та освітні виміри. — К., 2004. — С. 142.

10 *Балушок В.* Формування об'єктивної основи для етногенезу українців. — С. 83; *Його ж.* Етногенез українців. — 2002. — С. 26-27.

11 Див., напр.: *Конча С.* До питання про українську етногенетичну нішу // Україна і світ: етнічні, науково-інтелектуальні та освітні виміри. — К., 2004. — С. 240, 246.

12 У XVII ст. севрюки були асимільовані українцями та росіянами в ході широкомасштабних міграцій (див. про це: *Русина О.* Сіверська земля у складі Великого князівства Литовського. — К., 1998. — С. 41).

13 Про земельні етноси удільної епохи Давньої Русі, і в т. ч. про сіверян-севрюків та чернігівців, див.: *Балушок В.* Етнічна ситуація на слов'янських землях України в епоху Київської Русі.

14 *Баран В.* Давні слов'яни. — К. 1998. — С. 147, 107, 109, 212; *Толочко П.* Київська Русь. — К., 1996. — С. 244.

15 *Томашевський А. П.* Природно-господарський аспект заселення басейну р. Тетерів у середньовічні часи // Археологія. — 1992. — № 3. — С. 54, 55; *Звіздецький Б. А.* Про кордони Древлянської землі // Археологія. — 1989. — № 4. — С. 50 та ін. Про підсічне землеробство див.: *Петров В. П.* Подсечное земледелие. — К., 1968. — С. 33 та ін.

16 *Томашевський А. П.* Природно-господарський аспект заселення басейну р. Тетерів... — С. 54, 55; *Шмидт Е. А.* О земледелии в верховьях Днепра во второй половине I тыс. н. э. // Древние славяне и Киевская Русь. — К., 1989. — С. 70, 72-73.

17 Зокрема, до такого висновку дійшов С. Конча (див.: *Конча С.* До питання про українську етногенетичну нішу. — С. 241-244).

18 Про це див.: *Крюков М. В.* Эволюция этнического самосознания и проблема этногенеза // Расы и народы. — М., 1976. — Вып. 6; *Szynkiewicz S.* Silva ethnikum // Konflikty etniczne. Zrodla — typy — sposoby rozstrzygania. — Warszawa, 1996. — S. 319-321.

19 Про роль мереж інформкомунікацій в етноутворенні див.: *Арутюнов С. А.* Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. — М., 1989. — С. 17-40.

20 Приклад такої мережі інформкомунікацій в Давній Русі (особливо дієвої із впровадженням писемності), пов'язаної з владною діяльністю Рюриковичів, у якій головну роль відігравали княжі адміністрації з їх канцеляріями і штатами писарів, а також церковна організація, зокрема єпископії, див.: *Висоцький С. О.* Київська писемна школа X-XII ст. (До історії української писемності). — Львів; К; Нью-Йорк, 1998. — С. 36, 62-66, 194-199 та ін.

21 *Балушок В.* Етнічна ситуація на слов'янських землях України в епоху Київської Русі.

22 *Балушок В.* Етногенез українців. — 2002. — С. 26-29.

23 *Там само.* — С. 29.

24 Про Русь у широкому і вузькому розумінні див.: *Насонов А. Н.* "Русская земля" и образование территории Древнерусского государства. — М., 1951.

25 *Брайчевський М. Ю.* Походження Русі. — К., 1968. — С. 192.

26 *Грушевський М.* Історія України-Руси. — К., 1992. — Т. II. — С. 200-215; *Головко О. Б.* Князь Роман Мстиславич та його доба. — К., 2001. — С. 125-135, 148 та ін.

27 *Головко О. Б.* Князь Роман Мстиславич та його доба. — С. 126, 134.

28 *Пашуто В. Т.* Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. — [б. м.], 1950. — С. 191.

29 *Толочко П. П.* Древняя Русь. Очерки социально-политической истории. — К., 1987. — С. 156-157; *Коваленко В.* Політичне становище південноруських земель в XII-XIII ст. // Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до XVIII ст.). — К., 2002. — Вип. 2 — С. 90-92.

30 *Войтович Л.* Удільні князівства Рюриковичів і Гедиміновичів у XII-XVI ст. — Львів, 1996. — С. 79; *Коваленко В.* Політичне становище південноруських земель в XII-XIII ст. — С. 92-93.

31 Див. про це: *Владимирский-Буданов М.* Обзор истории русского права. — С.Пб.; К., 1890. — С. 16; *Грушевський М.* Історія України-Руси. — Т. II. — С. 127, 192, 208; *Ключевський В.* Курс русской истории. — Москва, 1937. — Ч. I. — С. 328-332, 342, 344; *Polonska-Wasilenko N.* Zwei Konzepzionen der Geschichte der Ukraine und Russland. — Munchen, 1970; *Пеленський Я.* Боротьба за "Київську спадщину" у 1155-1175 рр.: релігійно-церковна сфера // Археологія. — 1991. — № 3; *Войнович Л.* Удільні князівства Рюриковичів і Гедиміновичів. — С. 29, 75, 76, 77, 79; *Котляр М. Ф.* Причини настання удільної роздробленості на Русі // Київська старовина. — 1997. — № 3/4 (316). — С. 71, 73; *Семянчук Г.* Усяслаў і Ярославичы. Спецыфіка палітычных адносінаў Полацка і Кіева у другой палове XI ст. // Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до XVIII ст.). — К., 2002. — Вип. 2. — С. 53. До речі, недавні дослідження О. Толочка ставлять під сумнів вірогідність проекту державного устрою всієї Русі, подібного тому, який існував у Германії, що нібито був висунутий Романом Мстиславичем (див.: *Толочко А.* Принимал ли Роман Мстиславич посольство папы Иннокентия III в 1204 г.? // Ruthenica. — К., 2003. — Т. II). Якщо даний проект дійсно сфальсифікований у XVIII ст. В. Татищевим, а не створений у XIII ст. князем Романом (що доводить О. Толочко), то виходить, що цей південноруський князь не включав у коло своїх державних інтересів решту Русі. А це підтверджує тезу ряду дослідників і наші висновки про розпад Давньої Русі на окремі незалежні політичні спільності.

32 *Ісаєвич Я.* Україна давня і нова: народ, релігія, культура. — Львів, 1996. — С. 23.

33 *Грушевський М.* Історія України-Руси. — Т. II. — С. 483-484.

34 *Грушевський М.* Історія України-Руси — К., 1993. — Т. III. — С. 336-337.

35 Див.: *Насонов А. Н.* "Русская земля" и образование территории Древнерусского государства.

36 До складу Чернігівської землі входили також території східних сіверян (згодом севрюків), радимичів та в'ятичів, які, проте, не становили з районом, що розташовувався навколо Чернігова, де розселялися чернігівці, органічного цілого. Адже Чернігівська земля, за спостереженням дослідників, "становила складну, ієрархічно організовану систему князівств" (*Русина О.* Сіверська земля у складі Великого князівства Литовського. — К., 1998. — С. 39; див. також про це: *Грушевський М.* Історія України-Руси. — Т. III. — С. 179-181; *Авдусин Д. А.* Вятичи // Советская историческая энциклопедия. — М., 1963. — Т. 3. — С. 474; *Брайчевський М. Ю.* Походження Русі. — С. 132; *Толочко П. П.* Киев и Киевская земля в эпоху феодальной раздробленности XII-XIII веков. — К., 1980. — С. 120).

37 *Генсьорський А. І.* Термін "Русь" (та похідні) у Древній Русі і в період формування східнослов'янських народностей і націй // Дослідження і матеріали з української мови. — К., 1962. — Т. V. — С. 18, 20, 21. Правда, укладачі Галицько-Волинського літопису ще й на початку XIII ст. іноді протиставляють Чернігів Русі у вузькому значенні, (наприклад, під 1213 р.), що було, очевидно, наслідком протистояння чернігівських і галицько-волинських князів у боротьбі за Київ та об'єднання Південної Русі.

38 Детально див.: Там само; *Генсьорський А. І* Галицько-Волинський літопис (процес складання; редакції і редактори). — К., 1958. — С. 86-90.

39 *Грушевський М.* Історія України-Руси. — Т. II. — С. 488; *Генсьорський А. І.* До походження закарпатських русинів // Український історичний журнал. — 1968. — № 10. — С. 77-78 і наст.

40 Полное собрание русских летописей. – Т. 2. Ипатьевская летопись – С.Пб., 1908 (далі – ПСРЛ. 2). – Стб. 715.

41 *Там само.* – Стб. 740-741.

42 *Генсьорський А. І.* Термін "Русь" (та похідні)... – С. 22-25.

43 Словник староукраїнської мови XIV-XV ст. – К., 1977. – Т. 1. – С. 549; *Чаквін І. У.* Русіны // Энцыклапедыя. Этнаграфія Бєларусі. Энцыклапедыя. – Мінськ, 1989. – С. 434; *Його ж.* Літвіны, Ліцвіны // Там само. – С.291.

44 До того ж ендоетнонім "русь" / "русин" у Білорусі так до кінця міцно і не утвердився, білоруси вживали його переважно лише при стиканні з чужинцями, віддаючи перевагу "земляцьким" етнонімам (див.: *Чаквин И. В., Терешкович П. В.* Из истории становления национального самосознания белорусов (XIV – начало XX в.) // Советская этнография. – 1990. – № 6. – С. 43-45, 51, 52).

45 Крім робіт А. Генсьорського, про вживання етноніма "русь" / "русин" на західноукраїнських теренах див.: ПСРЛ. 2. – Стб. 802, 803-804, 810, 825-826, 843, 867, 885; *Иванов.* Картка з історії Волині на початку XIV віку // Записки Наукового товариства імени Шевченка (далі – ЗНТШ). – Львів, 1893. – Т. II. – С. 121, 127; *Грушевський М.* Лист Володимирської громади з 1324 р. (факсиміле листу й печатки) // ЗНТШ. – Львів, 1906. – Т. LXXI. – С. 6-7; *Терлецький О.* Політичні події на Галицькій Руси в р. 1340 по смерти Болеслава Юрия II // ЗНТШ. – Львів, 1896. – Т. XII. – С. 4; Грамоти XIV ст. – К., 1974. – С. 29 (№ 14); Матеріали до історії суспільно-політичних і економічних відносин західньої України, подає М. Грушевський, серія перша (1361-1530), ч. 1-43. // ЗНТШ. – Львів, 1905. – Т. LXIII. – С. 2, 6. Стосовно східноукраїнських земель див.: ПСРЛ. – Т. 2. Густинская летопись. – С.Пб., 1843. – С. 236, 240, 242, 247, 250, 257, 280, 293, 303, 317, 319, 345, 348, 360, 361, 367, 369, 371, 372; *Софонович Ф.* Хроніка з літописців стародавніх / Підгот. тексту до др., передмова, комент. Ю. А. Мицика, В. М. Кравченка. – К., 1992. – С. 56-167; Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1993. – Т. III. – С. 240-241; *Івакін Г. Ю.* Історичний розвиток Києва XIII – середини XVI ст. – К., 1996. – С. 223.

46 Детально див.: *Балушок В.* Несподіванки української етнонімії // Київська старовина. – 2002. – № 5 (347).

47 Останню спробу довести це див.: *Конча С.* Ярлик Тохтамиша та українські землі в останній чверті XIV ст. // Українство в світі: традиційність культури та спільнотні взаємини. – К., 2004. – С. 96-97.

48 Тут і далі наводжу результати в основному лише найновіших досліджень: *Івакін Г. Ю.* Історичний розвиток Києва... – С. 187 та ін.; *Мовчан І. І., Боровський Я. Є., Гончар В. М.* Дослідження у провулку Рильському в Києві у 1998 році // Археологічні відкриття в Україні 1998-1999 рр. – К., 1999. – С. 25; *Мовчан І. І., Боровський Я. Є., Гончар В. М., Писаренко Ю. Г.* Дослідження міста Володимира у Києві 1999 р. // Там само. – С. 125; *Козак О.* Загибель середньовічного Києва (приклад біоархеологічної реконструкції) // Київська старовина. – 2002. – № 1 (343). – С. 128-133. В радянські часи з ідеологічних причин планомірне вивчення археологами України після 1240 р. не проводилося. Ці роботи фактично тільки починаються. Тому сьогодні мало спеціалістів, обізнаних зі специфікою періоду й матеріалу, не вироблені методики для виділення пам'яток, територія ще не охоплена повністю дослідженнями (див. про це: *Беляева С. А.* Южнорусские земли во второй половине XIII – XIV вв. – К., 1982. – С. 22, 41, 82-83).

49 *Івакін Г. Ю.* Історичний розвиток Києва... – С. 112-129; 132-163, 165-183; *Івакін Г. Ю., Козубовський Г. А., Козюба В. К., Поляков С. Є., Чміль Л. В.* Дослідження території Михайлівського Золотоверхого монастиря у 1998-1999 рр. // Археологічні відкриття в Україні 1998-1999 рр. – К., 1999. – С. 5; *Івакін Г. Ю., Гончар В. М., Сиром'ятников О. К.* Дослідження оборонних споруд XI-XVII ст. Копиревого кінця у 1998 р. // Там само. – С. 10; *Мовчан І. І., Боровський Я. Є., Климовський С. І.* Дослідження "міста Володимира" давнього Києва // Там само. – С. 27; *Їх же.* Розкопки Старокиївської експедиції в 1999 р. // Там само. – С. 126.

50 *Беляева С. А.* Южнорусские земли... – С. 31, 41-81, 110-117; *Звідздецький Б. А.* Про кордони Древлянської землі. – С. 50; *Бєляєва С. О., Шашкевич Г. О.* Зернове господарство Середнього Подніпров'я... – С. 43; *Івакін Г. Ю.* Історичний розвиток Києва... – С. 184; *Виноградська Л. І.* До історії керамічного та скляного виробництва на Україні у XIV-XVIII ст. // Археологія. – 1997. – № 2. – С. 129-134; *Петрашенко В. О., Циндровська Л. О.* Слов'янські матеріали з Канівського Подніпров'я // Археологія. – 1999. – № 4. – С. 164; *Товкайло М., Тетеря Д.* Нові дослідження давнього Переяслава. – С. 155.

51 *Русина О. В.* Україна під татарами і Литвою. – К., 1998. – С. 20, 21, 63, 64. Саме на цей час припадає початок широкомасштабної асиміляції українцями тюрків, яка сприяла виникненню дещо пізніше козацького етнокультурного комплексу (див.: *Балушок В.* Роль Степу в етнокультурній та етнічній історії українців // Матеріали до української етнології. – К., 2003. – Вип. 3 (6)).

52 *Беляева С. А.* Южнорусские земли... – С. 81. До речі, С. Конча, посилаючись на цю роботу, твердить, що у той час "лісостеп був майже виключно зоною татарських кочів'їв" (див.: *Конча С.* Ярлик Тохтамиша... – С. 97). Але у С. Бєляєвої якраз цього немає; і наведеними матеріалами, і у висновках вона доводить саме протилежне.

53 *Беляева С. А.* Южнорусские земли... – С. 34.

54 *Там само.* – С. 30, 31; *Войтович Л.* Удільні князівства Рюриковичів і Гедиміновичів. – С. 158-159, 163.

55 *Войтович Л.* Удільні князівства Рюриковичів і Гедиміновичів. – С. 165 та ін.

56 *Моця Б. О., Толкачов Ю. І.* Меджибізька фортеця // Археологія. – 2000. – № 3. – С. 73-74 і наст.

57 ПСРЛ. 2. – Стб. 791-792; *Войтович В.* Українські князі // Київ. – 1991. – № 8. – С. 158-159.

58 *Войтович Л.* Удільні князівства Рюриковичів і Гедиміновичів. – С. 106-108.

59 *Беляева С. А.* Южнорусские земли... – С. 90, 106; *Русина О.* Україна під татарами і Литвою. – С. 265-280 та ін.

60 *Вовк Хв*. Студії з української етнографії та антропології. — К., 1995. — С. 95-102 (й, зокрема, карта на с. 99); *Козюба В. К.* Південноруське сільське житло (матеріали до реконструкції заглибленого житла XI-XIII ст.) // Археологія — 1998. — № 1; *Космина Т.* Поселення, садиба, житло // Українці. Історико-етнографічна монографія у двох книгах. — Опішне, 1999. — Кн. 2. — С. 29.

61 Користуюся люб'язно наданою Т. Косміною усною інформацією; означені положення вона викладає і обґрунтовує у відповідному розділі колективної праці "Етнічна та етнокультурна історія України", над якою зараз працюють етнологи ІМФЕ.

62 *Стельмащук Г.* Одяг та його оздоблення на теренах України у найдавніші часи. Культурна спадкоємність // Матеріали до української етнології. — К., 2002. — Вип. 2 (5); *Пономар Л.* Дослідження народного одягу в етногенетичному аспекті. Користуюся також люб'язно наданими Л. Пономар матеріалами по традиційному українському одягу, які використовуються при підготовці нею атласу "Одяг", що зараз перебуває в роботі.

63 Легенди та перекази / Упор. та прим. А. Л. Іоаніді. — К., 1985. — С. 99, 165, 166, 167, 169, 170, 176, 178; *Петров В.* Кузьма-Дем'ян в українському фольклорі // Етнографічний вісник. — К., 1930 — Кн. 9.

64 *Железняк М. Г.* Південно-східне наріччя // Українська мова. Енциклопедія. — К., 2000. — С. 444.

65 Українська мова. Енциклопедія. — С. 720-721 (карта говорів укр. мови).

66 *Сегеда С.* Антропологічний склад українського народу: етногенетичний аспект. — К., 2001. — С. 113.

67 *Івакін Г. Ю.* Історичний розвиток Києва... — С. 197, 122, 128, 132, 143, 146, 155, 174, 248; *Русина О.* Україна під татарами і Литвою. — С. 269-272. Дякую також А. Томашевському і Ю. Писаренку за консультації з даного питання.

68 Див. про це: *Щербак В.* Українське козацтво: формування соціального стану. Друга половина XV — середина XVII ст. — К., 2000. — С. 175; *Балушок В.* Про зміст назви України в XVI — першій половині XVII ст. // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. — Рівне, 2003. — Вип. IV.

In the 12th century two "integrating centers" at the territory of Ukraine had intensified their integrating activity - the Haluch-Volynian and Chernigiv and joined their efforts in struggling for the Kyiv principate. Thus, the new ethno-political unity was formed. The Northern and the North-Eastern lands of Rus had separated themselves from Êyiv establiching their own ethno-political unions. The appearance of the separate ethno-political union at the territory of the South Rus resulted in the formation of the common South-Russian communication systems, including the information system; and common South-Russian ethnoces elite had emerged. This, in its turn, had led to the formulation and common usage of such ethnonym as "Rus" (plural) /"Rusin" (singular) as a self-name at the end of the 12th and the beginning of the 13th centuries. The appearance of the unified name for the whole South Russian lands at the end of the 12th and the beginning of the 13th century witnessed to the fact that the ethnic formation process was nearing completion at that time. The ethnonym was in use as the self-name of all Ukrainians up to the first half of 18th century, and probably later.

ВЕРТЕПНА ДРАМА В СУЧАСНОМУ СТУДЕНТСЬКОМУ СЕРЕДОВИЩІ (традиційні та нові риси)

Îëüãà ÕÀÐ×ÈØÈÍ

Формування і поширення вертепної драми в Україні упродовж віків значною мірою пов'язане зі студентсько-школярським середовищем, починаючи від церковно-братських шкіл та Києво-Могилянської Академії (кін. XVII–XVIII ст.). Зокрема, зі стін останньої походить одна з перших відомих версій вертепної драми, опублікована у працях Миколи Маркевича [12] і Григорія Ґалаґана [6]. Давні зразки вертепної драми збереглись головно завдяки їх письмовим фіксаціям у XVIII столітті[1], здійсненим бурсаками (школярами), які водночас були мандрівними артистами. Тоді вертепна драма побутувала в ляльковій формі (її розігрували у спеціальній скриньці – вертепі). На початку XX ст., "як певно й давніше", за словами І. Франка, вертепне дійство "в'яжеться більше-менше правильно з виставами живих осіб" з перевдяганнями [14: 326].

Вертепна драма особливо активізувалася в перші десятиліття XX ст. у культурно-просвітницькій діяльності тогочасних студентських і молодіжних товариств, спілок. Тоді вона помітно збагатилась новими зразками, частина з яких дійшла до нас у друку [4: 6-19], [13]. Судячи з цих публікацій, традиційну лялькову чи мішану ляльково-"живу" форму вертепів у XX ст. практично витіснила "жива". Остання стала продуктивним жанром народного театру, здатним залучити до дійства велику кількість учасників-акторів, синкретизувати найважливіші складові фольклорного мистецтва: слово, музику, рух, пантоміму, декораційну атрибуцію.

Функціональний зміст вертепної драми упродовж віків відображає плинність народної та християнсько-релігійної традицій. У відомих текстах вертепів, як кін. XVII-XVIII [14: 210 375], так і перших десятиліть XX ст., основне дійство зосереджене довкола різдвяної та суспільно-побутової тем із прив'язкою зображуваного до української дійсності. Відмінність простежується у композиційній моделі: у давніх зразках перша і друга теми під впливом "шкільної драми" були чітко розмежовані у двох діях (трагічній і комічній), а в пізніших – усе частіше розвивалися в єдиній фабулі. Водночас ключові композиційні елементи вертепної драми упродовж віків мали сталі вияви. До них належать: 1) звучання ручного дзвоника, колядування хором та різдвяне привітання перед початком вистави; 2) сценка з пастушками, які повідомляють про побачене дивне зоряне знамення; 3) сценки з Іродом (його діалог із трьома царями; наказ воїнам винищити немовлят; смерть забирає йому життя, чорт провадить до пекла).

У вертепній драмі в її кількасотлітньому розвитку збереглись головні персонажі: пастушки, ангел, Ірод, його воїни, три царі, козак, жид, циган, смерть, чорт та інші. Новонароджений Ісус Христос, сповитий в яслах на сіні, та Матір Божа втілені у статичному зображенні у верхньому ярусі традиційного вертепу чи у т. зв. "шопці" – декораційному атрибуті "живого" вертепу. Як у найдавніших текстах вертепів, так і в їх пізніших модифікаціях, простежується широка панорама народного життя із низкою персонажів, що уособлюють різні соціальні та національні верстви населення, звучить поліфонна гама людських настроїв із домінуванням патріотичного. Як зауважив дослідник вертепної драми П. Житецький [6: 7], а згодом І. Франко [14: 198], центральне місце в українському вертепі займають сцени з козаком (запорожцем). Він втілює народний дух, українську національну ідею на різних етапах її становлення. Уже із ремарки П. Житецького про те, що в 1840-х рр. київським старожилам випадало бачити вертепну виставу, в якій замість запорожця фігурував гетьман Б. Хмельницький [6: 7], видно, що в давніх текстах роль козака (запорожця) була не тільки соціально-побутовою, а й містила чітку національно-історичну спрямованість. Таким чином, вертепна драма перших десятиліть XX ст. з її успадкованими сталими змістовими елементами і водночас багатоманітністю персонажів, сцен з народного життя, головно спрямованих на розкриття національно-просвітницької ідеї, цілком ув'язується в традиційний контекст давнього українського вертепу[2].

На особливу увагу заслуговують тексти вертепів, створені в 1930-х рр. галицьким поетом Юрієм Шкрумеляком [15]. У них традиційно домінуючий національно-патріотичний зміст поглиблений і увиразнений, згідно з новітніми суспільними потребами та з помислами української прогресивної інтелігенції. Актуальні національно-визвольні настрої українців автор екстраполює на події та образи власної історії державотворення в її ключові періоди: княжий, козацько-гетьманський та національно-визвольних змагань 1918-1921 рр. Державотворчі ідеї виражають перелицьовані на український лад біблійні "три царі зі сходу" в особах князя Володимира, гетьмана Мазепи та отамана Петлюри ("Три князі в Вифлеємі"). Майстерне поетичне втілення вертепних драм Ю. Шкрумеляком в дусі часу XX ст. та у фольклорному стилі (із послідовним використанням народнопоетичної тропіки, засобів гумористики, формальних ознак віршування) уможливили їх подальшу фольклоризацію з виникненням низки варіантів-модифікацій чи вплетенням окремих авторських поетичних кліше у нові контексти.

На прикладах вертепної драми сучасного студентського середовища яскраво простежується традиційна основа, нашарування перших десятиліть XX ст., зокрема вертепних творів Ю. Шкрумеляка, та водночас у кожному конкретному випадку спостерігаються характерні риси часу, місця, відчуваються поточні суспільно-політичні настрої. Для аналізу залучено власноруч зібрані тексти вертепів зі студентського середовища Києва, Львова і Рівного, що там побутували в 2004-2005 рр., а також уже опубліковані тексти ранішого часу.

У досліджуваних творах переважає одна композиційна модель: 1) колядування і привітання; 2) повідомлення Різдвяної новини; 3) діалог трьох царів на суспільно-виховну тему (вар. трьох пастушків; українців з різних регіонів тощо); 4) монолог чи діалог негативних персонажів (жида, чорта, біди та ін.), спрямований на збудження у глядачів відрази до злих, нікчемних, споживацьких думок і вчинків; 5) традиційного змісту сценки з Іродом, що закінчуються його смертю; 6) урочиста кінцівка з колядуванням і віншуванням. Така типова модель відображає традиційний обхідний характер сучасного вертепного дійства студентів із відповідним обрамленням цього дійства атрибутами звичаю колядування.

Відбувається оригінальне творче інтерпретування характерної ідейно-тематичної і художньої моделі. Основні її елементи були закладені в літературних вертепах 1920-1930-х рр. і розвинуті пізніше, особливо в кін. 1980-х рр. — на поч. 1990-х рр. Усталилася привітальна формула, запроваджена у вертепах Ю. Шкрумеляка: "Слава Богу! Мир цій хаті! Перестаньте сумувати..." (вар. "Мир і спокій тому дому, тут не буде місця злому..." [15: 11, 8]. Вона варіативно простежується у більшості опублікованих текстів поч. 1990-х рр. і у всіх відомих нам сучасних записах зі студентського середовища. Напр., "Мир цій хаті, цій оселі, най ви будете веселі" [8]; "Слава Богу, мир цій хаті! Перестаньте сумувати!" [3]; "Добрий вечір, мир в тій хаті! Перестаньте сумувати!"[10]; "Добрий вечір, добрі люди! Нехай добро з вами буде!" [9] тощо.

В умовах багатовікової роз'єднаності українців державними кордонами різних імперій, а після 1939 р. (у складі СРСР та у пострадянській системі) в ідеологічній атмосфері підштовхування співвітчизників до регіональних суперечок, у вертепній драмі XX ст. актуально звучав мотив єдності українців усіх автохтонних етнографічних земель. Ю. Шкрумеляк у вертепі "Гості з Вифлеєму" вперше ввів у канву різдвяного дійства замість "трьох царів" — представників з різних теренів України ("з-над Дніпра", "з-над Дністра", з Волині, Буковини, "з-за Карпат"), сфокусувавши ідейний зміст драми на етнооб'єднувальному і просвітницькому чинникові національного визволення, духовного розкріпачення. Така новітня версія вертепу знайшла продовження у низці пізніших варіантів, зокрема і з сучасного студентського середовища [4: 40-52, 57-68], [7], [3], [10]. Ряд персонажів "українців" зазнає варіантних змін у кількісному складі (від 3 до 7 осіб): напр., галичанин, наддніпрянець, кубанець [7]; з Волині, з Карпат, з Кубані, зі Слобожанщини, з Буковини, з Запоріжжя, з Поділля [3]. Залежно від конкретних суспільно-політичних обставин (на поч. 2004 р. — складних і непередбачуваних, а 2005 р. — революційно-переможних), вищезгадані образи "українців" набувають різного зображення з

новими варіантами реплік. Наприклад: українець "з-за Дніпра, з Великого Лугу" у вертепі 2004 р., як і в автора Ю. Шкрумеляка, мовить: "Запорізька Січ стара впала в тяжку тугу" [3]; у 2005 – "Звати мене Томенко[3], маю я потугу" [10]. "А як зірка засіяла", то в 2004 – "Стали ми ставати, отаман нам наказав про усе дізнатись"; в 2005 – "Як сказав нам отаман в дорогу збиратись, то почали українці всі разом єднатись: Приїжджали з-над Дніпра, приїжджали з Дону, Посходились козаки навіть з-за кордону"[4].

У сучасних вертепних текстах спостерігаються усталені поетичні кліше, які переважно походять з-під пера Ю. Шкрумеляка. До них належить передусім кульмінаційне ствердження: "Браття, браття! Світло є! Гляньте, як у вікна б'є!" [4: 13, 21, 43, 51 та ін.].

Вимальовуються традиційні і водночас модифіковані риси характерів персонажів. Стійкими давніми рисами відзначається Ірод – тиран, деспот, самозакоханий і водночас боягузливий тип. У студентських інтерпретаціях його характеризують як уже звичаєні зовнішні атрибуції, притаманні вертепам XX ст. (милується собою перед люстерком, висловлюється мовою поневолювача (ламаною російською), з короною, зіркою, приклеєною на лобі тощо), так і новітні, скеровані на розкриття конкретного політичного прототипу. У текстах 2004 р. Ірод чітко уособлював тодішнього президента України Л. Кучму: через вставні слова-паразити, якими він зловживає ("так скать..., нада"), натяки на його злочинну діяльність (бажання "конкурентів замочити"), чи карикатурну його маску. Образ модерного Ірода постає на тлі депресивних настроїв народних мас: "Мовчить країна. Дикий степ. Зневіра край оповиває", "Де влада штовхає до злоби народ"; "Страшно. Як тепер нам бути, браття?" Водночас уже на початку 2004 р. устами студентів звучать ті ідеї, які проросли в час революційної ситуації восени цього ж року: про необхідність обрати гідного народного президента:

Віра прийде і сама. Пастуха скоріш нема.
Виберем провідника, щоб відвів нас від гріха [8].
Що пора давно вже мати нам достойного царя.
І його ми будем мати! Так сказала Божа Мати! [3]

Після перемоги демократії у 2005 р. (внаслідок Помаранчевої революції) піднесені молодіжно-студентські настрої у більшості регіонів України вилились, зокрема, у формі "помаранчевих" вертепів. У них традиційну тканину тексту наповнено найсвіжішим змістом животрепетних політичних подій, настроїв. Образ модерного Ірода сконцентрував згусток актуальних поточних негацій, пов'язаних із особою екс-кандидата у президенти України Януковича. Наприклад, у його вертепній репліці

Вставай, страна аґромная і сіній мой Донбас!
На дєло наше лєвоє я водочкі пріпас! [10]

іронічно прочитується ностальгія за колишньою більшовицькою імперією, комуністичною системою, заклики до сепаратизму, стан беззаконня, суспільної та людської деградації.

Традиційне та змінне простежується в образі жида. У давніх вертепах жид переважно втілював риси комічного персонажа (торгаша, недотепи, веселуна), що фігурував у другій дії. Водночас уже за спостереженням П. Житецького, "іноді у вертепних сценах Ірод з'являється в супроводі жида – радника на всяку злу справу" [6: 3]. У сучасних вертепах жид – однозначно різко негативний персонаж: підступний, шкідливий, Іродів прибічник і підлабузник. Його кредо: "Щоб мені краще, а всім іншим гірше", "Вкради-продай, і просто – в рай". Він хвалиться: "Де біда, то там і я", "Ірод – мій приятель є". Персонажі, що уособлюють український народ, осуджують жида і проганяють "геть із хати", навіть воїн Ірода ставиться до нього зневажливо. Традиційний сатиро-гумористичний ефект в образі жида створює його калічено-українське мовлення, що рясніє різномовними макаронізмами ("Оце моя конєчная мета: Єс-єс, ага, яволь, короче, да!"). Реліктом колишньої веселості і добродушності жида у сучасних текстах є його прикінцеве віншування з традиційною народною основою. Уперше воно було надруковане в 1924 р. у вертепі Івана Габрусевича [5: 14]:

А я вам вінчую, як жид,
Дай вам, Боже, добрий хліб.
Кожна нифка по сто кіп,
А сто корців з кожний сніп.
Най вам родиться ячмінь,
Ну й овес для ваш кінь...

У сучасних варіантах воно продовжене в дусі молодіжного почуття гумору жартівливо-ґротескним переліченням бажаних господарських статків:

Хай вам родить і овес на ваш кінь, і ваш пес.
Аби-сте мали молодко від корови і бико,
Хай яйце несе когут... [9]
Най вам діти ся ведуть, і яйце знесе когут.
Аби-сте мали молоко від корови і бико... [2]

У досліджуваних вертепах збільшено кількість представників нечистої сили. До неї належать: чорти, чортенята, дідько, відьма, біда, кривда, смерть. Їхня функціональна роль у вертепній драмі помітно розширюється. Таку тенденцію можна пояснити, мабуть, цілковитим нівелюванням первісних функцій демонічних істот, що замість страху викликають посилену цікавість, спонукають до маскарадності, акторських імпровізацій. Якщо у ранніх творах ці персонажі переважно виконували супровідну роль, мало висловлюючись (спроваджували Ірода до пекла), то у сучасних вони, крім цього, вербалізують негативні суспільні тенденції; у різкій формі оцінюють слова і вчинки пересічних персонажів — обивателів тощо. Нечиста сила, жид, Ірод — персонажі одного порядку, тому в деяких вертепах [3], [10] усі вони гинуть разом з Іродом.

На особливу увагу в сучасному вертепотворенні заслуговують власне студентські мотиви. Саме вони замінили давньотрадиційні гумористично-побутові сценки, що йшли після різдвяних. Хоч образ студента ("спудея", школяра) і не належить до обов'язкових у вертепній драмі, але його присутність чи окремі згадки у висловлюваннях, піснях простежуються в різні часи [14: 349, 353], [12: 108]. Один з перших українських дослідників вертепу Г. Ґалаґан, характеризуючи сокиринський текст 1770 р., писав, що його "пісні і вірші просякнуті схоластичним характером академії того часу". У вертепі 2004 р. києво-могилянців такий персонаж, як спудей, виголошує низку гуманістичних і просвітницьких істин, водночас дотепно трактує й свої навчальні проблеми різдвяного періоду, як-от:

У всі передсесійні дні казкові
Студентство хоче бали трицифрові.
Для цього біга, іспит строчить,
Уважно план чита робочий(...)
Ні злочину не зна, ні кари,
Хоче лиш шари, шари, шари... [8]

Студентсько-експериментальний почерк згаданих авторів вертепної драми спостерігається у жартівливому переспіві "Гей, попід небеса та й летіла ковбаса" на мелодію "Пісеньки розбійників" із відомого мультиплікаційного фільму "Бременські музиканти". Водночас чи не продовженням традиції можна вважати цей твір, беручи до уваги пісеньку пастушків з вертепу XVII ст. "Коли були Сатурнові часи, часи, то нам прямо з неба падали ковбаси" [14: 237]. Так само можна знайти паралелі безцеремонних "вибриків" у висловлюваннях, манерах поведінки пастушків, інших персонажів з народу у сучасних студентських вертепах та їх найдавніших записах. Зокрема, коли пастушки просяться на нічліг: "Дайте пити, бо такі голодні, що аж не маємо де заночувати", "Краще переїсти, ніж недоспати" (вкладаються і хроплять) [9], [14: 263]. Якщо в сокиринському вертепі 1770 р. звучить "мова різних віршів, промов, надгробних написів епохи між С. Яворським і Сковородою" [6: 9], то у найновіших досліджуваних — із нашаруваннями сучасної лексики молодіжно-студентського середовища (напр., "всі будні стануть вихідні та безкоштовні всі вхідні", "сенсація — ексклюзивна інформація", "пліз", "шара", "усіх дістали" тощо). Здебільшого ненормована лексика, зокрема кримінально-блатний, вєрко-сєрдючківський сленг, вкладається в уста негативних персонажів (напр., Ірода: "Ну шо в натурє, допригалісь? Я вам рага повиламиваю" тощо).

Сміливе експериментування спостерігається в актуалізації персонажів сучасних вертепів. Наприклад, замість жида прислужницею Ірода виступає Вєрка Сєрдючка, замість воїнів — "менти", замість смерті — "маленький хлопчик з яйцем". Останній з'являється в "помаранчевому" вертепі: створений шляхом поєднання традиційного (маленький хлопчик-віншувальник) та нового (яйце — зброя) у фольклорі. Текст згаданого вертепу акумулює яскраві перлини найновішого політичного фольклору — гасел Майдану:

Пастушок: Ірод, ховайся, Франківськ привіз яйця!

Маленький хлопчик: Я, маленький хлопчик, виліз на стовпчик.

Яйце кидаю — гада вбиваю!

(Нечисті млюють, Ірод валиться на землю).

Пастушок: Повиносьте усі великі тупі предмети з хати!

(Виносять Ірода, чортів та іншу нечисть).

Воїн Ірода: Міліція з народом! [10]

До помітних рис сучасних студентських вертепів належить яскраве пародіювання пі-

сень, висловів із молодіжної субкультури. Напр., Сура переспівує популярну серед молоді пісеньку у стилі "чорного гумору": "Вай-вай, убілі Ірода, ні за що, ні про що, царя замочили". Іскрометні перефрази з різкою сатирою на брутальне зневажання української мови і нації в цілому вкладені в уста відомої "попзірки" Вєрки Сєрдючки: "В сєм'є нє без урода, в странє нє без народа" тощо [1].

Функціональне призначення вертепів сучасного молодіжно-студентського середовища відображає плинність традиції: є насамперед способом розваги, можливістю заробітку, а в напружений політичний момент – засобом збудження національно-політичної свідомості співвітчизників.

Підсумовуючи, можна констатувати, що вертепна драма є одним із найпродуктивніших жанрів традиційного фольклору в сучасному студентському середовищі. Вона зберігає народнотрадиційну основу в сюжеті, образах, мотивах, художніх засобах, обхідному характері побутування. Водночас є відкритою для оновлення, актуалізації змісту і форми, відповідно до духовних потреб суспільства, молоді. Вертепна драма у студентському середовищі має потенційну здатність до життя, розвитку, незгасимої народної популярності.

1. Вертеп-2001 молодіжної організації "Спадщина" (Львів). Подала Клех Мирослава Іванівна (1988 р. н., м. Львів, студентка).

2. Вертеп-2004 молодіжної організації "Спадщина" (Львів). Подала Клех Мирослава Іванівна.

3. Вертеп-2004 // Волинь. – 9 січня, 2004. – С. 9; *Федоришин М.* Сучасна вертепна драма у Рівному // Фольклористичні Зошити. – Вип. 7. – 2004. – С. 249.

4. Вістку радісну несемо. Вертепи та віншівки / Упор. З. Боровець. – Львів, 2000.

5. *Габрусевич І.* Український вертеп. Для школярів і пластунів. – Львів, 1924.

6. *Ґалаґан Г.* Малорусский вертеп // Киевская старина. – 1882. – Т. IV. – С. 138.

7. *Гринів О.* Український вертеп. – Львів, 1990.

8. Зап. 13. 09. 2004 р. у м. Києві з відеоносія, наданого членами Спудейського братства НАУ "Києво-Могилянська Академія": Вертеп, 2004.

9. Зап. 4. 03. 2005 р. в м. Львові з архіву Студентського братства НУ "Львівська Політехніка": Вертеп, 2004.

10. Зап. 12. 03. 2005 р. у м. Львові з відеоносія, наданого членами студент. співочого гурту "Вогневир": Різдво-2005. Вертеп. Учасники: студенти кафедри дизайну ЛДПІ, ЛНУ ім. І. Франка та ін. спільно з гуртом "Вогневир".

11. *Купчинський Р.* У вчорашньому Львові (згадки про "Вертеп наших днів") // Львів: Літературно-Мистецький Збірник / За ред. Б. Романенчука. – К., 1954.

12. *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. – Киев, 1860. – С. 27-64;

13. *Підгірянка М.* Вертеп. П'єса на 3 дії. – Львів, 1932; *Курпіта Т.* Із хати до хати: Новий український вертеп. – Львів, 1937 та ін.

14. *Франко І.* До історії українського вертепу XVIII в. // Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – Т. 36. – К., 1982. – С. 170-376.

15. *Шкрумеляк Ю.* Добра новина; *Ю. Шкрумеляк.* Божі пастушки; *Курпіта Т.* Дитячий вертеп; *Шкрумеляк Ю.* Три царі з Вифлеєму // Вістку радісну несемо. Вертепи та віншівки. – Львів, 2000. – С. 6-19.

Ä Î ÄÀÒ Î Ê

Вертеп-2005. Учасники: студенти кафедри дизайну Львівського державного поліграфічного інституту, Львівського національного університету ім. Івана Франка та інших вузів Львова спільно з хоровим гуртом "Вогневир".

Дійові особи: Ангел, Пастушки (1, 2), Відьма, Чорти (1, 2, 3), Мошко, Ірод, Воїн Ірода, Гетьман, Козачка, Маленький Хлопчик.

Гомін, гомін навкруги!
До вас прийшли колядники,
Щоб вам колядувати, вас добром обдарувати!

Колядка "Відчиняйте двері":
1. Відчиняйте двері, пускайте до хати,
Ми вам будем українську коляду співати. (2)
2. Українська пісня, то наша орґана,
Біла свитка, чорна шапка, синьо-жовта фана. (2)
3. А Ісус маленький ручки простягає,
Всім нам, браття, в Україні Христос ся раждає! (2)

Ангел: *Добрий вечір, мир в тій хаті,*
Перестаньте сумувати!
Новину ми вам принесли:
Що всі темні сили щезли!
Україна звеселилась,

В нові барви нарядилась.
І по світу чутка лине:
Стала чиста Україна.
Пастушок 1: *Нам казали: нації немає,*
Нам казали: правди не буває.
Нам казали: волі не здобути,
Нам казали, що так має бути.
Запевняли — вибору немає,
Те, що маєм, ми не поміняєм.
Та народ не вірив — і повстав,
Та народ піднявся і сказав:
"Вірю, знаю, можемо. Ми переможемо!"
Входить козак:
Козак: *Я запорожець з-за Дніпра, широкого Лугу,*
Звати мене Томенко, маю я потугу.
Як сказав нам отаман в дорогу збиратись,
То почали українці всі разом єднатись.
Приїжджали з-над Дніпра, приїжджали з Дону,
Посходились козаки навіть з-за кордону.
Мусили пліч-о-пліч встати, неньку боронити,
Щоби нашій Україні без кацапа жити.
Бо прокляті москалі вже усіх дістали,
Бідних наших шахтарів насмерть залякали.
"Чіста бриті" пацани разом із "братками"
Хочуть неньку задушить брудними руками.
Разом з своїм паханом — "яєчним" прем'єром
Хочуть з нас зробить "казлів" за своїм прімєром.
Не допустим фальшувань, не допустим зради!
Переможем яничар силою громади!
Вбігає другий пастушок, переляканий:
Чортківська мама прилетіла і лихо може бути нам!
Влітає з галасом відьма — Вітренко на мітлі. За нею біжать зі свистом чорти.
Відьма:
Я красной метлой уберу этот мусор
И жуткий оранжевый путч!
И в светлый Союз нерушимых республик
Укажет звезды синий луч!
Показує на чортів:
Мои друзья с Советского Союза:
Мой верный друг, товарищ-коммунист.
Чорт 1 (Симоненко): *Только мы, коммунисты — надежный народ,*
Всех воров, забулдыг мы надежный оплот.
Все вместе мы с родным Донбасом,
С кормильцем нашим и его женой
(за сценою тихо наспівують "оранжевоє нєбо")
Соединимся навсегда с Москвой!
Чорт 2 (Чорновіл): *А я знедолений Тарасик,*
Козацький люд мене прогнав,
І лиш в далекому Донбасі
Притулок я собі придбав.
За шмат гнилої ковбаси
Перу "паханські" я труси.
Чорт 3 (Гавриш): *А я Гаврош — ревнивий правдомолець,*
Борець за правду в пеклі я!
І разом з друзями моїми
Нас не здолати нікогда!
Беруться всі чорти і відьма за руки і кривляючись співають: "Вас багато — вас треба лікувати.
За сценою лине: "Ганьба! Ганьба! Ганьба!"
Розмахуючи булавою, виходить Гетьман (Ющенко).
Гетьман: *Геть іди, нечиста сило,*
Бо народу ти не мила.
Нас хотіли роз'єднати, свою владу нав'язати.
Та народ не обдурити,
Вже свободу не спинити!
Козачка (Тимошенко):
Рідні мої, світ весь знає
Про події в нашім краї.
Та дамо самі ми раду,
Пересадим кучмо-владу,
Олігархам скажем: "Дзуськи!"
Роздамо усім мотузки
(скандування: "Юля! Юля! Юля!" Вона вклоняється на всі боки, жестикулює)
У блакитно-білі смуги —
Хай повісяться злодюги!
Входить Ірод.
Ірод: *Ах, ви тут усі зібрались!*
Ви кому тут поклонялись?
Добре, що я вас тут маю,
Зараз всіх вас покараю!
Є у мене Мошко вчений,
Нестор його звати,
Він великий в мене майстер діри затикати.
Воїн: *Мошко Несторович, цар зове!*
Мошко (Шуфрич)*: Кого, кого? Мене?*
Воїн: *Тебе, тебе, жидюго проклятий!*
Мошко: *Великий, царю, під цим небом*

Тут всі, хто нині проти тебе.
Видиш, хлопи подуріли,
На виборах побідили.
Вже не сіють і не косять,
Тільки в Києві голосять.
І, бунтуючи, співають,
Тебе з трону проганяють.
Всі сміються над тобою,
В суд Верховний йдуть юрбою.
Кучмо насмерть налякалось,
В Кончі-Заспі заховалось.
Так що ти тепер один
Мусиш раду дати їм.
Ірод: *Вставай, страна огромная*
І сіній мой Донбас,
На дєло наше лєвоє
Я водочкі пріпас!

(Витягує пляшку, всі його слуги кидаються до неї, починаються суперечки і бійки. В цей момент входить Маленький хлопчик

Пастушок: *Ірод, ховайся, Франківськ привіз яйця!*

Маленький хлопчик: *Я маленький хлопчик,*
Виліз на стовпчик,
Яйце кидаю – гада вбиваю!

(Нечисті мліють. Ірод валиться на землю)

Пастушок: *Повиносьте усі великі тупі предмети з хати!*

(Виносять Ірода)

Воїн Ірода: *Міліція з народом!*

Ангел:
Хай повниться кожна домівка піснями,
Народ побідив, перемога за нами,
Поборено зло, лютий цар відступив,
Звалив його спільний до волі порив.
Хай злоби і заздрості згине отрута,
Щоб Ірод ніколи не міг повернутись.
Тому ми ідемо від хати до хати,
Щоб вас із Різдвом колядою вітати.

Колядка "Дзвони дзвонять":

1 . Дзвони дзвонять, дзвони дзвонять по усій землі.

До яскині поспішають пастушки малі.

До яскині поспішають, де дитятко всі вітають пастушки малі (2).

2. В Вифлеємі у стаєнці немовля не спить, Рученята простягає, люд благословить.

Рученята простягає, ними землю обіймає, люд благословить. (2)

3. Дзвони дзвонять, встаньте, встаньте, всі до Бога йдіть!

Чисте серце, щиру віру Богу принесіть!

Чисте серце, щиру віру і любов свою в офіру Богу принесіть. (2)

Дзвони дзвонять, дзвони дзвонять, дзвони дзвонять.

Христос ся рождає!

Всім дорослим і маленьким
Зичим жити здоровенько.
На утіху всій родині
І на славу Україні!
Тепер, браття, поспішаймо,
На прощання заспіваймо.

Співають: *Бувайте здорові, ми вже ідемо, Вам за коляду дякуємо.*

Дай вам діждати року Нового, Ми ще прийдемо до дому цього (2).

Львів

1 Як зазначив Г. Ґалаґан, у 1770-х рр. до його прадіда у с. Сокиринці на Полтавщині зайшли з вертепом київські бурсаки, які "передали вертепний текст і нотний спів місцевому хору". Цю вертепну драму постійно виконували селяни під час різдвяних свят [6: 9]. Найстаріший, за аргументацією І. Франка, варіант вертепної драми із західноукраїнських земель зафіксований наприкінці XVIII ст. в одному із типових тогочасних школярських збірників [14: 208].

2 Тут мусимо зауважити хибність тих тверджень, у яких безпідставно протиставляються т. зв. "класичні" (без жодної політики) та нові зразки вертепів. Наприклад: "Вертепи, які побутували в Україні 200-300 років тому, навіть ще 100 років тому, *цілковито* [виділення – О. Х.] відрізняються від тих, з якими ходили по наших селах 20-50 років тому" [4: 4].

3 Мається на увазі Микола Томенко, один з лідерів Помаранчевої революції.

4 У Помаранчевій революції разом з народом України взяли участь й численні представники зарубіжжя.

Observation of emerging and spreading of vertep drama during the centuries is made by the author. Its regeneration in the first decades of the 20th century in the environment of student and youth societies is emphasized. The spread of "alive" form instead of the doll one is traced. Their compositional differences are investigated. The displays of key moments of compositional elements are distinguished: the sound of hand-bell, the scene with a shepherd, the scene with Herod, and main characters. Particular attention is paid to the texts, and their patriotic sense. Traditional and modificatory character features are traced in the article.

ЗАБУТЕ ІМ'Я

Âàëåíòèíà ÍÎÂ²É×ÓÊ

Ім'я Івана Федоровича Єрофіїва (Єрофеєва) сьогодні практично невідоме широкому колу науковців. Лише окремі енциклопедичні видання дають коротку характеристику його життєвого і наукового шляху[1]. Єрофіїв — одна з багатьох загублених у вирі часу і подій доля вченого-літературознавця, фольклориста, етнографа. Нині важко визначити місце І. Єрофіїва в плеяді вчених 20-х — 30-х рр. XX ст., але безперечно одне — праці І. Єрофіїва, що відомі нам сьогодні, витримали випробування часом і досі зберігають свою наукову цінність.

Іван Федорович Єрофіїв народився 1882 р., як він пише, "на Липовеччині" (в с. Андрушівка, нині Погребищенський р-н Вінницької обл.). Середню освіту здобув у III Київській гімназії, вищу — у Київському університеті ім. св. Володимира на історико-філологічному факультеті. По закінченні освіти (1907 р.) розпочав педагогічну працю в школах міста Сімферополя, а з 1921 року — в середніх і вищих навчальних закладах Харкова. В 1934 році І. Єрофіїв переїздить до Києва, продовжуючи свою наукову і педагогічну працю (викладає латину в медшколах та інститутах). З 30-х рр. XX ст. ім'я Єрофіїва не зустрічається в друкованих виданнях. Можна припустити, що у зв'язку з певними подіями, які відбувались у суспільному житті 20-30-х років, Єрофіїв перестав друкуватися, проте не переставав працювати на ниві української науки, про що свідчать матеріали з Національних архівних наукових фондів рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України (далі — відділ рукописів ІМФЕ). Все доводить, що Єрофіїв так чи інакше був відсторонений від наукової праці. Як зазначає Б. Кравців: "Крім евідентно репресованих, були активними ще в 1917-1937 роках в українському літературознавстві десятки дослідників й авторів літературних праць, викреслені сьогодні ... з усіх бібліографічних оглядів і показників і про яких немає ніжде згадки в літературознавчих працях і виданнях 1940-1960 рр."[2]. Помер І. Єрофіїв 1953 р. в смт. Ворзель під Києвом.

Наукові зацікавлення Єрофіїва визначилися ще в студентські роки. Він зібрав і надіслав В. Гнатюкові збірник фольклорних записів під назвою "Материалы для изучения малорусской народной поэзии. Песни села Баламутовки Киевской губернии Сквирского уезда и некоторых других сёл той же губернии (Собраны в 1906-1907 гг.)"[3]. Зміст збірника складають пісні родинно-побутові, обрядові (колядки, щедрівки, веснянки, купальські, весільні), п'яницькі, чумацькі. Коло наукового спілкування молодого Єрофіїва було досить широке. Як видно з його автобіографії, він зустрічався, працював і приятелював з багатьма діячами української культури. Зокрема, в автобіографії зазначено: "Наукову роботу розпочав ще за студентських часів, зібравши пісні рідного села (великий збірник на кілька сот номерів у свій час передав Вол. Гнатюку); мотиви пісень зацікавили пок. М. О. Грінченка, що мав на увазі їх гармонізувати. У студентські роки почав вивчати й українські думи, поділяючи інтерес до них зі своїм університетським товаришем Д. М. Ревуцьким. Вивчав також музику (між іншим під керівництвом відомого музики-етнографа М. Є. Славинського) і малювання (у художній школі Мурашка)"[4]

У студентські роки І. Єрофіїв отримав ґрунтовну філологічну підготовку в семінарах проф. В. Перетца, який був не тільки видатним теоретиком літератури, а й організатором українського наукового життя[5]. І. Єрофіїв відвідував також етнографічно-історичний гурток проф. М. Довнар-Запольського. По закінченні університету, працюючи педагогом в Сімферополі, він стає співробітником "Таврической архивной комиссии", що займалась збором, упорядкуванням і описом старожитностей. У збірниках комісії він друкував свої наукові роботи. За дорученням комісії брав участь в упорядкуванні архівних справ Криму XVII — початку XX ст. Був обраний представником комісії на XIV археологічний з'їзд у Чернігові. Після революції 1917 р. "Таврическая архивная комиссия" була переіменована на "Крымское общество истории, археологии и этнографии". З 1921 р. І. Єрофіїв працює в

галузі етнографії в Харківському університеті під керівництвом акад. М. Ф. Сумцова. В 1924 р. на кафедрі історії української культури отримує звання наукового працівника, "беручи участь в роботі по всіх її відділах. Низку років працював в Музеї Слобідської України ім. Сковороди. Поступово був обраний членом київського наукового т-ва, ленінградського о-ва вивчення укр. літератури, історії і етнографії. В Музеї Слоб. України заснував рукописний відділ і зібрав низку етнографічних і художніх експонатів"[6].

20-і роки XX ст. характеризувалися активною працею українських вчених у багатьох гуманітарних ділянках і формах громадсько-культурної роботи, яка в той час вважалася найвідповідальнішою і найпотрібнішою. Українські вчені, насамперед україністи-літературознавці, докладають зусиль в організації українського шкільництва, курсів перевишколу вчителів, розбудові кафедр української мови і літератури при університетах (у 20-і рр. були перейменовані на Інститути народної освіти), створенні підручної літератури з мови, історії, читанок-хрестоматій. І. Єрофіїв працює над створенням "Букваря", використовуючи напрацьований ним великий за обсягом матеріал. Це — "Дані аналізу букварів різних авторів", "Аналіз букварів найбільш видатних авторів як Ушинський, Толстой, Вахтеров та інших", "Літературні матеріали в букварях. Довідкові матеріали", "Літературні матеріали в букварях. Конспекти букварів за час від 18 ст. до наших днів", "Літературні матеріали в букварях. Бібліографія, рецензії", "Литературный материал в букварях (заметки к заседанию группы)", "Справочный материал по истории букваря", нотатки до теми, виписки, конспекти, довідкові матеріали та ін. Загальний обсяг матеріалів становить понад 600 рукописних аркушів[7].

Уявлення про різносторонність наукових зацікавлень І. Єрофіїва дають матеріали історичного, літературного і фольклорного характеру про народного ватажка Устима Кармалюка. Ці матеріали, що зберігаються у відділі рукописів ІМФЕ, умовно можна поділити на дві групи: художньо-белетристичні твори, наукові розвідки, фольклорні записи та матеріали довідкового і бібліографічного характеру про У. Кармалюка — "Хронологічна канва (головні дати)", "Головна бібліографія", нотатки і бібліографічні виписки тощо, — загалом понад 800 рукописних аркушів. Інтерес становлять і власні фольклорні записи, зроблені І. Єрофієвим у різні часи і в різних місцевостях. Крім вищеназваних збірників, надісланих В. Гнатюкові в 1906-1907 роках, у колекції знаходимо пісні різних жанрів, записані у 1906-1909 рр. в селах Ревухи, Баламутівка, м. Обухів на Київщині, а також записи закликання морозу на Різдво і Водохреща з сіл Буда, Лугинки, Радогоща на Коростенщині; з сіл Сковородки, Двірець на Волині; с. Білозерці на Херсонщині[8]. Обрядовий фольклор (колядки, щедрівки, веснянки)[9], "Пословица" (прислів'я) з бібліографічними нотатками[10], "Загадка" (записи загадок з бібліографічним матеріалом)[11]. В останні роки життя І. Єрофіїв працював над складанням підручника з фольклору для середніх шкіл.

Особливе місце в колекції І. Єрофіїва належить матеріалам з народної метрології. Ця галузь народних знань дає цінний матеріал, який ґрунтується на багатовіковій практиці та свідчить про культурний розвиток українського народу. Народна метрологія — тема, що постійно перебувала в колі уваги української народознавчої науки (хоча широко і не розроблялася). Народні знання про обміри, зафіксовані у XVIII-XIX ст., ще навіть на початку XX ст. були в ужитку серед широких верств українського населення. У колекції І. Єрофіїва, що зберігається у відділі рукописів ІМФЕ, є також матеріали з народної метрології. Це "Грошевий облік", "Порівнюючі таблиці мір литовських, польських та російських" (лінійні, квадратові, кубічні, міри земельні, міри для сипкого та рідини), "Старі народні назви мір ваги й грошей на Україні", "Порівняльна таблиця співвідношення окремих видів українського грошового обліку в XVII ст. між собою та між монетою, що мала обіг на Україні, з перерахунком її на грошовий російський облік того ж часу", "Словничок назв ваги та міри", "Бібліографічний покажчик" та ін.

Пропонована робота І. Єрофіїва "Грошевий облік" становить, очевидно, розділ більш широкої праці про народну метрологію. Стаття під назвою "До питання про старі українські міри, ваги та грошевий облік" була надрукована у "Збірнику науково-технічного вісника (Роботи з метрології)" (Харків,

1927), яка сьогодні є бібліографічним раритетом і практично недоступна для широкого кола науковців. Нижче подаємо статтю І. Єрофіїва "Грошевий облік" з колекції відділу рукописів ІМФЕ разом із рецензією на неї відомого вченого-історика О. Ветухова[13]. Рецензію виявлено у колекції І. Єрофіїва в рукописі, ймовірно, досі вона ніде не була надрукована. Тексти подаються без змін, із збереженням стилю викладу та орфографії.

1 *Кравців Б.* Розгром українського літературознавства 1917-1937 рр. // Записки Наукового товариства ім. Шевченка, том CLXXII. — Париж-Чікаго, 1962. — С. 285; Українська літературна енциклопедія. Т. 2. — К., 1990. — С. 186.

2 *Кравців Б.* Розгром українського літературознавства... — С. 283.

3 Відділ рукописів ІМФЕ, ф. 28, од. зб. 191-192.

4 Відділ рукописів ІМФЕ, ф. 36, кол. 1, од. зб. 1, арк. 2-3.

5 В. Перетц заснував 1907 року "Семинарий Русской Филологии" при університеті св. Володимира в Києві, де вивчення української літератури ховалося за різними легальними вивісками: "Семинарий русской филологии", курси вивчення "южно-русской" чи "юго-западной" літератури тощо. Він об'єднав гурт студентів і дослідників , результатом наукової роботи яких була низка праць і доповідей, друкованих здебільшого в "Записках Наукового Товариства ім. Шевченка" у Львові, "Літературно-науковому Віснику", "Записках Українського наукового Товариства в Києві", в яких друкував свої дослідження і І. Єрофіїв.

6 Життєпис наукового працівника Ів. Фед. Єровеєва. Відділ рукописів ІМФЕ, ф. 36, кол. 1, од. зб. 1, арк. 4-5.

7 Відділ рукописів ІМФЕ, ф. 36, кол. 1, од. зб. 28-29.

8 *Там само*, од. зб. 11-16, 18, 21.

9 *Там само*, од. зб. 26.

10 *Там само*, од. зб. 22.

11 *Там само*, од. зб. 23.

12 *Там само*, од. зб. 24.

13 *Проф. О. Ветухов.* "Попереднє слово" (до статті "До питання про старі українські міри, вагу та грошевий облік"). *Там само*, од. зб. 27, арк. 61-76.

ПОПЕРЕДНЄ СЛОВО (до статті "До питання про старі українські міри, вагу та грошевий облік")[1]

Îëåêñ³é ÂÅÒÓÕÎ Â

Міра, вага та грошевий облік природньо мусили бути в минулому тісно злиті і переплутані поміж себе. Нові дослідки в первісній культурі, коли до неї поближче підійшли спершe порівнююче мовознавство, а зараз — етнологія в її сучасному розумінні, яко наука соціяльна, що відкриває можливости підняти завісу над тим далеким минулим людства, куди вже не досягає взір історії, — показали, що простір та час опреділюються одно через друге, що майже ізвік людина спіткала усе своє оточення в ту стародавню добу лише через себе, через свої органи тіла[2], а пізніше — через зміну рівномірними та рівноважними предметами, — вже через їх довжину та товщиню. Напр., у Арабів одною з лінейних мір є "24 широчини пальця", широчина пальця = 6 ячмінним зернам в їхню довжину; вага ж зерна ячміня = 7 волоскам мулової шерсти. У Вавилонян міра протягу — є те, що пройде людина від першого проміня до повної його вияви, — це коло 2 хвилин часу. (У Греків ця міра звалась "стадія"). — В Англії в XII в. основною мірою довжини був "локіть" (звичайно, у кожної людини ріжний), а такою ж мірою ваги було "пени", що рахувалось рівноважним 32 "сухим обідраним зернам ячміня"[3] — У середньовічній Німеччині, згідно з її політичним та економічним станом, кожне містечко, кожний базар мав свої міри. — З ростом суспільства та взаємин "сусідів", під впливом торгівлі тощо, росло й узагальнення мір та ваги як по окремих країнах, так і усього культурного людства. Так, наприкінці XVIII сторіччя вже вироблені були так звані "еталони", тоб-то зразкові міри й вага навіть по всіх видатних державах Європи, що зберігались по державних установах, та по них вироблялись вже однакові для всіх частин держави міри. Тому і в Россії Петро І приказав об'єднати "аршин" з

"косовим" та "маховим" сажнем, від яких він був відокремлений, й рахувати: сажень = 3 аршинам = 7 англ. футам по (12 "цалів" — цеб-то "дюймів") у кожному. Таким чином з цієї доби і в Россії стали рахувати, на "Європейський лад", аршин за 28 дюймів, — в Європу "було прорублено економичне вікно". З цього часу стали поволі зникати старі міри допетровської доби, як наприклад "контар, вить, окови, четверток"[4], а також почав змінятись самий засіб рахування, як напр., поділ надвоє; "третини, півтретини, півповтретини" і т. д. Почав будуватись новий побут, як і зараз будується на так званій "метричній системі", що нами зараз засвоюється.

Ця справа повсегди посовується дуже важко: старий побут змінюється останнім з инчих змін в людському житті. Міра й лік найконсервативніша справа: вони найбільш зберігають старий світогляд. Тому, всяке упорядкування суспільно-економичних та виробничих відносин і взагалі увесь зріст науки стоїть у тісному зв'язку з перебудовою розуміння простіру й часу. Візьмемо хоча б і Україну в XVIII сторіччі. Катерина II "повелела" Румянцову "учесть земли и леса Украины". З якими труднощами проходив цей "учот", пояснюють нам деякі історичні справи. Ось напр. в ділах "Малороссийской коллегии" (це така центральна українська установа, що керувала в свій час усіма справами України) знаходимо відомости про надзвичайно неусталені в той же час міри землі[5], як напр. 18 хур з 40 саж = гарний врожай; 8 хур з 20 саж = середній; 2 ж хури на 10 саж — поганий (!?). Або: день оранки рахувавсь: за 340 кв. саж, і за 726, і за 3/4 десятини, а десятина прирівнювалась до 2, 4 а то й до 6 "хур"; один косарь рахувавсь як 1/3 десятини и т. д. Одне слово, і тут все спиралось на саму людину, на ті чи инчи речи, до нього пристосовані, абож на його працю. Все цілком суб'єктивно. З ростом же суспільства все яскравіше виявляється необхідність чогось сталого, чогось поза нами лише, на підставі чого як найскорше будувалось би об'єднання людства.

Ми вже бачили, що наприкінці XVIII в. майже вся культурна Європа усталила для окремих держав певні еталони мір та ваги (в Німеччині — фут та фунт, в Англії — фут та ярд, у Французів "туаз" = 6 ф. = 72 д. та "марк" = 0,245 килогр.). Але вони були все ж ріжними у окремих держав (як и зараз ще в Англії, Америці і др. — ще немає метричної системи; як і зараз маємо тепломіри й Реомюра, й Цельсія, й Фаренгейта). Коло півсторіччя пройшло після цього усталення мір по окремих країнах, поки вони більш-менш об'єднались, бо того вимагав розвиток торгівлі й взагалі економичний стан.

Обережно зберегли ці зразки в окремих державних установах (як у нас, напр., "Укр. Головна Палата мір і ваги"). Але в 1834 р. в Англії будинок, що в ньому зберігались ці зразки, погорів. Тоді вже гостро повстало питання, чи не можна здобути чогось такого з зовнішньої природи, на чому найскорше можно було найточніше усталити міру, коли "зразок" зник. Були ріжні пропозиції: "ячейки" бджоли або довжина секундного маятника, що рахувались тоді усюди зовсім однаковими[6]. Довго билась над цією справою наука, поки не умовились прийняти за основу довжини "метр"[7] = 1/1 000 0000 ч. "парижського" мередіану, а за основу ваги "грамм" рівний тому, що важить 1 куб. сант. дістел. води при 4°.

Заняття астрономією вже давно висунули потребу в таких мірах довжини й обсягу, що їх вже "на око" зовсім неможливо охопити, бо напр. "мікрон" (що їм міряють довжину "световых волн") вже в десятки разів тонше від самої тонесенької павутинки (= 1/1000 мілліметра). Працюючи в цій галузі, думка дослідувача й напала на певний шлях: здобувати основу міри не в собі, а в чомусь зовнішньому (сонце, земля тощо).

Спираючись от на таку сталу міру, лише й можна знайти міру загальну в будучині усьому людству, а це початок перебудови наново усього світогляду, — що зараз і йде по всіх напрямках.

Виявити, як цей процес будування й перебудови розуміння простору й часу проходив в давньому минулому, коли людина переходила від двухомірного до трьохмірного обміру, це й значить підійти щільно до 4го й дальших обмірів (що й стоїть на меті сучасної науки).

Підняти цю завісу минулого дають нам, як вже сказано вище, змогу науки, що до цього найближче становляться — мовознавство, етнологія та инші. Народня мова в своїх наз-

вах мір та лічби дає нам найяскравіши зразки "відкіля й куди ми йдемо" в цій справі: від себе, від "я", від "світа в собі" лише від окремленності, до "ми", до зовнішнього світу, до суспільства, до internacional'у. На цій підставі зріс і так званий "закон соотносительности", що перевертає наші старі погляди.

Сучасні граматичні досліди[8] теж зробили попит оглядіти ріжноманітность тих джерел, відкіля зріс і так званий, "числівник", і таким чином відкривсь для нас вищезазначений хід людської думки відносно лічби.

Таким чином ми бачимо, що робота наукового дослідження користується і в цій галузі одноманітними законами[9]: від "я" до "ти" до "він", від свого, найближчого, найбільш відомого — до "твоего", його, чужого, дальшого, а на меті ("целевая установка", ідея) — й усталеного, привселюдного.

Забули ми може про "панське" пасмо, про "царській локіть", але ще на поверхні в нашій живій мові "коломенська" (в РССР), або "чугуївська" (на УССР) верста. (Остання нагадує про відому Аракчеївщину).

Поволі становиться прилюдною й метрична система, але вона ще все ж бере свій початок таки від "парижського" мерідіяну. Тому сучасні наукові досліди відносно неї, бажаючи всесвітнього її розповсюдження, бо це повний шлях до об'єднання людства та підвищення нашого знання та продуктивних сил, рахують її поки що "робочою гіпотезою", доки вона йде все це таки від "парижського" меріdіану, цеб то — вже науково кажучи — має саме джерело лічби не точне, бо метр не є саме одна десятимильйонна частина меріdіяну. (Ця приблизна міра все ж таки поки необхідна, як необхідно поки приймати за "рік" 365 або 366 "днів").

Досліди етнології в зв'язку з мовознавством, та історії в їхній сучасній постановці, що вивчають на економичній базі стару культуру, старий побут, первісний комунізм, походження власности и таке инше, допоможуть, коли твердо стануть на ноги в цьому сучасному напрямі, пізнати шляхи переходу від одного типу мір до другого, встановити їхні взаємовідносини та принціпи того уряду, що через нього утворюються можливости нових здобутків удосконалення наших обмірів. В залежности ж від ступеня точности наших мір, від об'єктивности обміру лише й може виявитись визнання природи, усього світу з його певними законами. Бо всі явища природи є не що инше, як комбинації з основних величінь: маси — ваги, часу та довжини — простіру. Тому, й самі невеликі ("скромні") спроби етнологічно-історично-краєзнавчих дослідів, (яким ми й вважаємо оцей свій)[10] потрібні й заслуговують уваги й науки й суспільства, яко шляхи до удосконалення знання взагалі, та виробничих сил краю — особливо, яко шлях до усталення мір та ваги, що об'єднали б по можливости всі країни, усі народи для роботи в одному напряму. Це були "встряски" усього нашого культурного організму, це був би початок переміру наново всього, перебудови життя побуту. Такий рух частково вже й почавсь, як про те свідчать, напр., нові краєзнавчі досліди в галузі мистецтва, — хоча б перебудова пропорцій сучасної селянської хати.

1 Матеріал до цієї роботи був подобраний майже виключно І. Ф. Єрофіївим лише за деякими моїми вказівками; проброблений же вкупі. *А. В.*

2 Довжину й обсяг вона опреділює "на око", про вагу міркує по тому змаганню, що покладає нас підняття деякої речі.

3 Ще й зараз часто-густо кажуть: "тоньше волосинки" або "меньше макового зернятка" й т. п.

4 Записати зараз міри старі , які ще зараз існують по глухих селах, чергове завдання усякого краєзнавця, бо це одна з головних підвалин сучасної етнології.

5 Докладніше про це див.: 1) Червінський "Материяли щодо оцінки грунтів Чернігівщини", т. XV, 1895. 2) Г. Максимович "Деятельность Румянцева-Задунайского по упр. Малоросией", т. I. — Нежин, 1913.

6 Але в Європі маятник, що привезли з Америки, прийшлось скоротити.

7 Хоча де-які вчені рахують "аршин" більш точною мірою, бо вона тісно зв'язана з "световой волною".

8 Звернемо увагу хоча б на великі твори проф. Потебні, яко суто наукову основу, та найкращі з сучасних підручників, що на них зросли.

9 Що усталені й Потебнею в його величезних дослідах про граматичні категорії, яко шляхи поступового росту людськ[ої] думки.

10 Питання зовсім ще не розроблене; матеріял доводилось по крихтам збірати з великим напруженням. Тому прохаємо пробачити хиби, що трапляються в цій спробі.

Харків 1925 р.

ГРОШЕВИЙ ОБЛІК

²ââí ªÐÎÔ²¯Â

У XVII столітті, перед приєднанням України до Москви ходила на лівобережній Україні та сама монета, що і у коронніх польских землях (по-за політичним зв'язком України та Польщі), з невеличким додатком монети московської; у другій половині того ж століття, як і раніш ходила монета польска та чужоземна, вибита у першій половині XVII століття й раніш, і вже значно більша кількість російської монети, що поширювалося раз у раз на кінець цього століття[1]. Вчені пояснюють це тим фактом, що биття монети у Польщі після Яна Казиміра, а саме після 1668 р. значно ослабло; тому виявилося як власне в Польщі, так і по землях, що були під її впливом, затримання монети, битої при попередніх королях; по друге, приєднання України до Москви та зміна через те головного джерела її постачання монетою: замісць польскої державної скарбниці з'явилися відповідні московські фінансові установи.

Трудно собі з'орієнтуватися у грошовому обігові чужоземної монети на Україні XVII століття. Наука зазначає величезну ріжноманітність її з боку характеру та вартости. Переважним металом було срібло. Велика та середня монета, та щей до того високопробна — це були ходили таляри, півталяри, та четверталяри (останні були рідкими) — майже виключно європейські; що до дрібної та почасти тої самої середньої — західно-європейські динарії, соліди, гроші й комбінації грошів: 1 1/2, 3-х, 6-ти грошовики. З них монети вартістю до 3 грошів були дуже дешевого срібла, а вище 3-х грошів — дорожчого.

Польскі таляри, як зазначають вчені, важили 6 2/3 золотника. 6 подвійних динаріїв (це сама дрібна срібна монета), складали один шеляг, а 18 = одному грошу. Власне кажучи, срібними могли лишитися лише трох-грошовики й вище; гроші і 1 1/2 гроша були білонові, солиди ж майже мідяні, з невеличкою примішкою срібла, чи просто лише посрібленими, це майже з початку XVII століття.

Таляри та півталяри, що билися у Західній та Північній Європі, у XVII ст. майже усюди були однакової ваги та якости металу, через що мали облік у Польщі та по Україні на однакових підставах, не глядячи на місце биття. Тут були таляри, починаючи від гішпанських, данських, венгерських, гамбурських і закінчуючи талярами усіх єпископсьтв та князівств. Підраховують до 40 місць биття. Частіш усього траплялись таляри гішпанські, найбільш зрідка таляри дрібних німецьких володінь. Найчастіш обертались цілі таляри, зовсім рідко 1/4 таляри.

Що до польської монети, то вона належала урівні як до коронних польских земель так і до володінь, що увіходили до складу польського королівства (Литва, Курляндія, Рига, Данциг). Це були згадані вже динарії, соліди, гроші, 1 1/2 гроша, 3 гроша, 6 грошей, 18 грошей й 30 грошей[2]. Головна маса цієї монети впадала на другу половину царовання Сигізмунда III (1610-1632), досить баторієвської (1575-1583) й Яна Казиміра (1648-1668).

Чистою мідяною монетою, що ходила на Україні, з'явилися польські (коронні) та литовські соліди Яна Казиміра. Археологи переказують, що клади, навіть великі складаються часом лише з них. Їх ходила велика сила по людях.

Золотої монети було мало.

Дуже було багато й "чехів". Про це й свідчать архивні дані й те, що гетман Самойлович, який, гадають, почав клопотатися за биття власної монети на Україні, бажав вперто, щоб вибито було поперед усього велику кількість чехів, зовсім подібних до польських, до яких вже звикло населення.

З 1654 року посунуло багато московської монети, якої часом не хотіли пускать на Україну — з огляду чи економічних міркувань, чи міркувань політичних (Мазепа). І 1660 р., каже один з дослідників про стару українську монету один московський урядовець жалівся царю, що "гадяцкие черкаси" називали себе "королевскими", а не великого государя, казали, що їм потрібні "королевские медные талери", а не московскі: "нам де государськими деньгами делать нечего".

У 1658 році Київський воєвода Бутурмін [Бутурлін] писав до Москви, що гарнізон відмовився брати мідяні гроші: "полковник и начальные люди и казаки не взяли, потому

что в Киеве казаки и мещаня и торговые люди не токмо полтинников, — и мелких медных денег ни за что не емлют".

Які були назви грошей, що ходили на Україні? От підсумок здобутого вченими.

Соліди у життьовій практиці у Польщі звалися шелягами-шельонгами, на Україні шелягами, шелегами.

Польський "грош" звався на Україні "гріш". Монета у 1 1/2 гроша звалась чехом (а в Польщі "полтурак"). Назва чех пішла ось звідкіль: у XIV ст. уперше були вибиті польські гроші, — це слідкування празьким грошам короля Людовика XI; по зразку турських грошей було відбито празькі гроші, чи инакше чесські; а вже за чесськими пійшли й польскі гроші — чехи.

Польский "шостак", на Україні звався "шостак".

Польский арт (18-ти грошовик) звали на Україні уртом, чи вуртом.

30-ти грошевик, що з'явився у Польщі з 1662 року, завася "тимфом", чи — "тинфом". Той началник монетного двору, що запропонував польскій владі бити монету цієї вартости мав призвище "Тинф". Але Україна почала його називати "золотим", бо й справді він варт був золотого.

Таляр зостався у цій самій назві. Півталяр звався півталярком, а 1/4 таляра — чверткою. Оці таляри чи частини їх звалися "твердими" монетами, себ-то, мабуть високопробними. Так само звалися і "левки" — якась велика монета чи не голянського походження.

Такі були головні назви. Тепер що до грошового обліку.

Треба відріжняти "лічбу" (облік) польску й "личбу" литовську.

Одиницею польского обліку був золотий, злотий, одиницею другого треба класти — гроші, копи грошей, рівні 60 грошам, а зрідка одиниця була така, як і в Польщі. У рахунках, грамотах, реляціях завжди ми зустрічаємо ці дві системи, чи окремо кожну з них.

Звичайною виразою були такі вирази: "готові гроші", "певна сума", "злоті польської лічби", "готові гроші золоті личби Польской монети доброй". Часто гроші з'єднувались у копи.

Для литовської личби вживались ті ж вирази з невеликими відповідними змінами: "копи литовські", "копи грошей литовської личби".

Була також облікова одиниця таляри. "Талярий пятнядцать чехов". "Найшли... закопаних в хаті грошей талярами битими, чвертками і шостаками талярій сто"; "взяли копеек пол-талера"...

Це велика облікова одиниця була здатна для вживання.

Коли справа була в талярі, як певній монеті, завжди додавалося: "таляр битий". Наприклад: "найшли... закопаних грошей талярами битими, чвертками й шостаками талярий сто".

Які були взаємовідносини між окремими обліковими одиницями? Головне, що ми тут наводимо з здобудого дослідженнями ось таке.

Дані документальні другої половини XVII ст. дають зміну гадати, що звичайна вартість таляра у золотих визначалась у 3 золотих, а тому золотий кожен мав у собі одну третину таляра. Наприклад: "взялем товару рогатого шестеро в тридцати талярех, десят золотих готових грошей, вся сума сто золотих"... Тридцять талярів й 10 золотих прирівнюються до 100 золотих, а тому 30 талярів = 90 золотих, чи таляр — три золотих.

Коли брати таляри та копи грошей, то тут таке відношення: один таляр = 1 1/5 копи грошей (1 копа, тому = 5/6 таляра)[3]

Або ще приклад: 500 кіп прирівнюють до 600 золотих [і] 650 золотих, — тому одна копа = 1250/500 = 2 1/2 золотих.

Загальний висновок відносно таляра такий в науці:

1) 1 таляр = 3 золотим = 1 1/5 копи

2) 1 золотий = 1/3 таляра = 2/5 копи чи 24 литовським грошам. (одна копа = 60 литовських облікових грошів).

3) 1 копа = 5/6 таляра = 2 1/2 золотим.

Справжня вартість таляра, що-до металу, який в ньому був, приблизно у 58 2/11 копійки, курс його на російському ринкові був чи 45 коп (гріш тоді 45/60 = 3/4 коп), чи коли 60 коп (тоді копа грошей = 50 копійок, а гріш = 5/6 коп).

Тепер що до чехів. Чехи цінувались на дві московські срібні "деньги", себ-то на копійку: "А ходят в Черкасских городах и в Белгороде и в Путивле и в Курску чехи против копейки серебряной". Так цінували чех і Поляки у 1660 році. Коли в однім бою захопили Поляки московську казну, то цінували "серебряную копейку за чех, а медную за шелех".

Далі, що до шостака, орта чи яких инших.

1 1/2 гроша польского цінувалися на копійку (тому гріш 2/3 коп.), то 18 грошей, себ-то орт = 12 копійок.

А звідсіль "тимф" чи 30 грошей варт був 20 копійок. Заразом з цим, коли три злотих складали таляра, то таляр був варт 60 коп.

Тепер що облікового литовського гроша, який складав одну 60-ту частину копи. 60 польских грошей, чи инакше 40 чехів чи півтораків = 40 копійкам, а 60 литовських, копа, складаючи 5/6 талярів, або 50 копійок (цінуючи таляр на 60 к.) чи 45 коп. (цінуючи таляр на 54 коп). Инакше, на 50 коп. чи 60 литовських грошей повинно було нараховуватися 75 польських грошей, себ-то на 1 литовський — 1 1/4 польський, чи на 1 польський — 4/5 литовських.

Що до "шагу"... Наводять серед богатьох инших такого приклада: "купил двор за коп двадцать ровно и дал задатку золотих 11-ть, а за ним еще приходит коп 15-ть й шагів 15-ть".

Виходить: 20 кіп прирівнюються до 11 золотих плюс 15 кіп плюс 15 шагів. Коли золотий = 2/5 копи, 11 золотих = 22/5 коп = 4 2/5 копи. Тоді 20 кіп = 19 2/5 копам плюс 15 шагів; 20 копійок = 19 2/5 к, 3/5 коп = 15 шагів; 1 шаг = 3 / 75 = 1/25 копи, себ-то 2 2/5 литовських грошів, чи 1 копа = 25 шагів. Тому злотий = 2/5 копи = 25 x 2/5 = 50 / 5 = 10 шагів. Товновською монетою шаг варт був (з розрахунку: таляр = 60 к., копа = 50 к.) 2 копійки.

1. Див. Шугаєвський. Монета та .... счет на Укр. 1918.

2. Ці останні билися лише з шостидесятих років XVII ст.

ПРИМІТКА: Наводимо документальні дані.

Ось уривок з скарги Василя Пархомовича на Луцьку єпископію за те, що виселили його з... маєтку (1561 р.): "А то єсть шка з моих, што там на тот час погинуло: две скрині великих и з шатами, и платем белим, с полотни и скатертями; к тому ...миси, талери и инши рухоми речи; и тамжо в одной скрині великой била скринечка моя малая, в той поведает било гонов их пенезей осемдесят коп и полтрети копи гроші"...

З другого документу (1566 р.) — з "Судової постанови Луцького старости Богдана Корецького з приводу скарги маршалка Малінського на Борзобогатих у справі нападу на війтівський будинок у Луцькому": "За тие всі шкоди више менониe самого пана Малінського й слуг его милости — чотиріста коп сорок й одну копу й шестнадцат грошей; а навязки на тие все шкоди поменение другую чотиріста коп сорок одну копу й шестнадцать грошей; за шкоди з навязкою осмсот коп осмдесят две копи тридцат й два гроші; а заголовщики, за бои й за рани двесте и пятдесят коп грошей. Того всего сумою тисячу коп грошей, сто двадцать две копе, тридцат и два гроші"...

З уривка "запродажного запису с. Гасанової Стефану Збаразькому, воєводі трацькому" (1569 р.): "продала єсми то имение ... за певную суму пенезей за сто сорок коп грошей личби й монети великого князтва Литовського, личачи по десяти пенезей белих в грош литовський, которая сума пенезей вся сполна сто и сорок коп грошей литовських от его милости до рук моих отдана и заплачоная" ...

Із скарги луцьких населників з приводу нападу Олехни Воропа (1575 р.): "Корнилца с жоною и с челядником, которого били и за лоб ирвали, поличковали, сермягу новую чорную з него злупили, пасс с намистою и з полукоп'єм грошей, шапку новую и серпов два от него отняли"...

3. У одному борговому документі 1693 року 50 талярів = 60 копам, а тому один таляр = 60/50 копи, чи 6/5 копи = 1 1/5 копи і т. п.

У другому такому ж документі 1690 р. читаємо: "коп 40 литовських монети доброї". Прирівнюються до 100 золотих; тому одна копа = 100/40 = 2 1/2 золотих.

ÑÒÀÐ² ÍÀÐÎÄÍ² ÍÀÇÂÈ Ì²Ð, ÂÀÃÈ É ÃÐÎØÅÉ ÍÀ ÓÊÐÀ¯Í²

Ì³ðà íà çåìëþ.

КЛІТКА - 10 десятин (подекуди 6 моргів)
ЧВЕРТКА - 8 до 10 десятин
ВОЛОКА - 4 чвертини, або 30 моргів
РИЗА - 2 десятини

ДЕСЯТИНА - 2400 кв. сажнів
МОРГ - 1317 [кв. сажнів]
КОСАРА - 1\2 десятини.
ОПУРГ - 1\4 десятини

Ì³ðà íà äîâæèíó.

МИЛЯ - 10 верствов
ГОНИ - 120 сажнів
ЛІКОТЬ - 13 вершків
КОРХ - 1 1\2 вершка
ШНУР - 75 ліктів або 63 аршини, подекуди 10 саж.

Ì³ðà íà ñèïêå.

ЧЕТВЕРТЬ - 8 мірок, або 64 гарців
КОРЕЦЬ - 4 мірки
МІРКА - 8 гарців

Ì³ðà íà ð³äêå.

БОЧКА - 40 відер
ВІДРО - 10 кварт
ОКО - 3 кварти
КВАРТА - 2 півкварти, або 4 чвертки

ЧВЕРТКА - 1\4 кварти
ВОСЬМУШКА - 1\8 кварти, або 1\2 чвертки
КВАТИРКА - 2 кручки
КРУЧЕК - 1 сотка (1/2 осьм.)

Ì³ðè íà ïðÿäèâî.

МІТОК - 40 до 50 пасом
ПІВМ'ТОК - 20 пасом
ПАСМО чи ПОВІСМО - 10 чисниць
ЧИСНИЦЯ - 3 нитки.

Ãðîø³

ШАГ - Гріш 1\2 копійки
ГРИВНЯ - 3 копійки
ГРИВЕНИК - 10 копійок
ЗЛОТ - 15 коп.
СЕМГРИВЕНИК - 20 коп.
СОРОКІВКА або сороківець - 20 к.

КАРБОВАНЕЦЬ - 1 руб
ТРОЯЧКА - 3 карб.
ПЯТКА або ПЯТИРИЧКА - 5 карб.
ДЕСЯТКА - 10 карб.
ПЯТДЕСЯТКА - 50 карб.
СОТКА - 100 карб.

КОПА або КОПОВИК - 50 коп. (пів карбованця).

ТЕРМІНИ “ГОРОД” І “ПОЛЕ” В ІГРОВІЙ ПРАКТИЦІ СЛОБОЖАН КІНЦЯ XIX - ПОЧАТКУ XX ст. У ЗВ’ЯЗКУ З РЕКОНСТРУКЦІЄЮ ДАВНІХ МІФОЛОГІЧНИХ УЯВЛЕНЬ

Í àòàëÿ ÀÊÑÜÎ Í ÎÂÀ

Вивчення народних ігор з погляду семантичного навантаження сьогодні є одним із найперспективніших аспектів дослідження ігрової культури. Зазвичай, дослідники звертаються до семантики ігор лише принагідно. Навіть на терені вивчення ігрової культури інших слов’янських народів, що має досить давню дослідницьку традицію, зустрічаємо лише поодинокі спроби ґрунтовного дослідження семантики ігрових моментів[1]. Дослідження ж символічного змісту українських народних ігор ще більш епізодичні[2].

Для визначення семантики ігор потрібно звернутися не тільки до вивчення власне ігрових моментів і дій, а насамперед до проблеми організації ігрового простору та його семантики. Терміни “город” і “поле” зустрічаються в іграх українців як назви різних частин ігрового простору. Вперше звернув увагу на присутність цих термінів в ігровій ситуації Л. В. Падалка, але він не зміг повністю розкрити їх значення, хоча і наголосив на відтворенні у них захоплення “городка”[3]. Повсякчасне застосування цих термінів не привернуло увагу дослідників, тому питання їх семантичного навантаження в ігровій культурі залишається відкритим.

Зазначимо, що термін “город” фіксувався у минулому столітті з наголосом на перший склад[4]. В ігровій ситуації йдеться саме про місто. Звернімо увагу на давню історичну традицію, пов’язану з цим терміном на території України. “Країною міст” — “гардаріками” називали Подніпров’я в добу раннього середньовіччя скандинавські джерела[5]. Дуже багато залишків “городків” того часу знайдено археологами на Лівобережній Україні. Ці факти наводять на думку, що застосування терміна “городок” пов’язане з ідеєю укріплення, яке ототожнюється із сакральним центром. Розкриттю низки аспектів символічного значення названої термінології і присвячена ця стаття.

В іграх “городом”, зазвичай, називається будь-який окреслений (навіть умовно) простір — плоский майданчик круглої або прямокутної форми певних розмірів. Ця площадка мала чітко визначені кордони, які утворювали лінія або рівчак[6]. “Полем” зветься ігровий простір, розташований за межами “города”[7]. Інколи він також окреслювався, але здебільшого маркувався лише його кордон з “городком”. Відсутність окресленості слід розуміти як відображення в цьому “полі” зовнішнього простору, що не має чіткої структури, впорядкованості[8]. У цілому він протиставляється організованому простору “городка”. Тому цей ігровий компонент і не мав фіксованих правилами кордонів.

Для розуміння семантичного навантаження гри потрібно розкрити значення термінів “город” і “поле” — кожного окремо та у їх поєднанні. На мою думку, ці терміни не тільки дублюють дуальну опозицію в розумінні культурний/не культурний, свійський/дикий, освоєний/не освоєний, але мають також і конкретніший зміст, який ми і спробуємо розкрити.

Зосередимося спочатку на тому, що у більшості ігор гравці поділяються на тих, хто грає “в полі”, і тих хто “в городі”. Перебування в “городі”, що має семантику “верху”, чітко простежується в жеребкуванні та лічилках, за допомогою яких партії розподіляли ігровий простір. Боротьба за місце відповідних партій ведеться способом міряння або рахування. У жеребкуванні за допомогою палиці “город” діставався тому, кому діставалася верхівка палиці.

Сама ігрова лексика підтверджує стан “городян” як тих, хто знаходиться вгорі чи нагорі. Адже виграш передається висловом “отримати гору”, означає дістати бажане місце, яке тотожне горі=верху, а програш — “втратити верх”. Незважаючи на те, що ігри проходять, зазвичай, на рівному місці (вигін, луки), просторове розташування партій усвідомлюється як різнорівневе, що передається висловлюванням типу “партія “городка” спускається в “поле”[9]. Місце “в городі” завжди престижніше, ніж “у полі”. Боротьба ведеться за захоплення цього місця — якщо при мірянні рука опиниться вгорі палиці, то партія займе “город”. Названі терміни при жеребкуванні інколи просто замінювалися на “верхні” та “сподні”[10], які чітко

передають символіку верху/низу в ігровому просторі. Наприклад, у лічилці для гри у "Піжмурки", що була записана Д. І. Яворницьким у с. Попівка Карлівського р-ну на Полтавщині, знаходимо:

Одіян, другіян,
На четверте — городян [11]

За допомогою такого жеребкування обирається той, хто займає простір в "городі", він — "городян". Ігрове дійство починають "городяни", тому стає зрозумілим намагання дітей повести гру першими, а для цього треба стати "городянами". Партії гравців займали відповідні ігрові місця і, залежно від результату гри, мінялися цими місцями. "Город" могла займати лише та команда, що отримала перевагу у попередньому етапі гри, у разі програшу вона повинна залишити "город".

Розглянута ігрова ситуація, на мій погляд, сягає своїми коренями прадавніх міфологічних уявлень. Зокрема, створення в ігровій ситуації окресленого простору було необхідним для відтворення сьогодні забутої, але в даному випадку дієвої міфічної боротьби за "місто", що ведуть між собою міфологічні персонажі-супротивники. Як зазначила О. М. Фрейденберг, поняття "місто" та "жінка" за міфологічними уявленнями тотожні, взяття міста та взяття жінки дублюються[12]. Значення жінки як "міста" присутнє в багатьох культурах, у тому числі й слов'янських. Підтвердження цьому знаходимо, наприклад, у росіян: головний убір дівчини у них називався "городи" й вважався не просто елементом одягу, а символом жінки. "Городком" росіяни називали також і танок-хоровод, у який можна було потрапити тільки після "запрошення"[13]. У гаданнях дівчат-росіянок про весілля фігурує "городок", що пов'язано зі статусом дівчини — куди "ворота" відчиняться, туди й заміж підеш[14].

Розкрити тотожність поняття жінка=місто допомагає античний міф про створення Іліону. Місто було засноване на місці, де лягла корова, і воно, до того ж, збіглося з місцем падіння богині обману Ати. Вибране місце було освячене зображенням Афіни Паллади в центрі міста[15]. Відтворення цієї міфологічної ситуації дає змогу поставити в один семантичний ряд поняття "жінка" — "місто (сакральний центр)" — "корова". Вони поєднуються визначенням "місця" свого перебування та "вартістю", яка вкладається у розуміння оволодіння ними. Розкриття асоціативного комплексу жінка=корова добре простежене на прикладі весільних обрядів різних слов'янських народів, до того ж, він описаний за допомогою небесних символів[16].

За народним повір'ям, хмари уявлялися худобою, яку пасе святий Петро. Цей образ присутній у загадках про хмари — "одна вівця до сина, друга від сина". Небесна худоба (хмари) дещо протиставляється "чорним" земним стадам, але їх семантичне ототожнення безперечне, бо найкращим часом для збивання масла є пора, коли повернення корів з пасовища збігається із плином хмар у небі[17].

Саме за такими уявленнями відбувається заміна терміну "городок" на інший — "туча" (квадрат 20-50 м^2), що знаходимо у записах ігор з Полтавщини М. Русова. З цього квадрату ("тучі") не можна вибігати гравцям. Той, у кого влучили м'ячем, вважається "вишибленим" — він "помирає". Ця гра повністю дублює іншу поширену гру "Городок"[18]. У різних слов'янських мовах зустрічається визначення дощової хмари як "баби", загалом символіка небес пов'язується з ідеєю перебування там померлих душ[19]. Можливо тому, учасники, в яких влучали під час гри, зазнавали метаморфоз — "помирали". Семантика "тучі", тобто хмари, також пов'язана не тільки з верхом, а й з жінкою. Відомо, що жіночі статеві органи усвідомлювались як грозова хмара[20].

Розуміння жінки як "міста" чи "худоби" привабливі для семантичного ряду, який усвідомлюється як чоловік-поле(простір) — пастух. Партія "городян" в ігровій ситуації і міфологічній ретроспективі має охороняти жінку-місто-худобу. Невдалі ігрові дії позбавляють їх права займати сакрально окреслений простір. До того ж, цей простір не тільки має зовнішні межі, він лежить у верхній сакральній сфері.

Звернімося знову до античної міфології, яка допоможе зрозуміти слов'янські старожитності. У "Іліаді", міфічна основа якої не викликає жодних заперечень[21], війна хоча і йде за руку прекрасної Олени, але мета греків — оволодіти містом. До того ж, обидві партії супротивників мають божественних покровителів. Троянцям допомагає Афіна Паллада, а спартанцям — Арес. Фактично війну ведуть не люди, вона точиться на божествен-

ному рівні. Бачимо протиборство "жіночої" та "чоловічої" партій як основу бойових дій і війни як такої. У цьому контексті цікавою паралеллю виступають слов'янські міфологічні уявлення про війну "чоловічих" і "жіночих" грибів[22]. Весілля у слов'ян (у тому числі й українців) мало символіку не тільки смерті, а й битви, яка має божественне провидіння[23].

Зв'язок фольклорно-літературного сюжету про здобуття міста (=жінки) як шлюбу з відтворенням прадавнього індоєвропейського міфу настільки міцний, що його відлуння знаходимо навіть в "Енеїді" І. Котляревського, який, до речі, для визначення міста користується словом "городок". А відтворення війни як оволодіння жінкою Котляревський подає у гротескній формі, проводячи паралелі зі старою бабою на печі:

А баб старих на піч саджали
І на печі їх штурмовали
Бач, для баталії в примір [24]

За народними уявленнями, будь-яка боротьба за "місто" розуміється як війна чи протистояння двох партій; відлуння цих обрядових дій знаходимо у масляних іграх і кулачних боях. А. К. Байбурін вважає, що цю боротьбу в широкому розумінні слід усвідомлювати як змагання за оволодіння ритуальним символом у вигляді жіночого опудала[25]. Війна, як протистояння чоловіка та жінки, у шлюбній символіці передається через протистояння молодят і фіксується майже у всіх індоєвропейських народів[26]. На поєднання ігрової ситуації з війною вказує віршик із гри "Ворітці (Мости)", який промовляють дівчата: Пустіте нас, пустіте нас / Війну війнувати[27]. Поняття гри як війни постійно присутнє в культурах усіх слов'янських народів[28].

В іграх слобожан із термінами "город" найбільш чітко поняття облоги міста передає гра "Скраклі", що подібна до російської гри "Городки". Назви фігур, які слід вибити з "города" за допомогою палиці, мають семантичне навантаження опису укріпленого міста — "пушка", "хата", "башня", "рядові солдати", "кутневі солдати"[29]. На Полтавщині ця гра мала інші назви "фігур" — "копи", "млин", "ворота", "гадюка", "звізди", "ковбаса", "башта", "колесо"[30]. Але всі вони пов'язані з ідеєю боротьби за місто, яка передається знищенням різних його елементів — "хвігур", що вибиваються з "города" за допомогою "кийків". Тяглість традиції означених термінів знаходимо на Сахновщині (запис 1992 року), де під час гри команди ділилися на "польових" і "городніх", а один із етапів гри називався "Пушечка"[31].

Як бачимо, війна ведеться або за оволодіння містом, або за жінку. Поєднання жінки з містом дає змогу окреслити протистояння в цих іграх як боротьбу двох партій — чоловічої та жіночої. Наш висновок підтверджується спостереженням Т. Цив'ян про те, що діяльність людини обмежена різними просторовими табу, система яких опирається на опозицію жіночий/внутрішній — чоловічий/зовнішній[32].

Слід зазначити, що гравці, які займають "поле", у багатьох іграх звуться "пастухами", вони "пасуть" м'яча[33]. "Пастух" має завжди чітко сформульовану належність до чоловічої сфери, тому "пастухи" маркують своєю присутністю "поле". На думку В. Н. Топорова, "квадратні" ігри, тобто з ігровим простором у вигляді прямокутника, слід віднести до чоловічих ігор, а круглий простір співвідноситься з жіночою сферою[34]. У згадуваних іграх ми стикаємося з відображенням "поля" як прямокутного простору, а "городка" як круглого.

Цікаво, що коло і прямокутник у системі культурного простору чітко простежується у плануванні запорозьких січей, які теж називалися " городками". За топографічним планом, Підпільненська (Нова) Січ мала круглий "городок", до якого примикав "поділ" у вигляді нечітко окресленого прямокутника[35]. Подібну планіграфію має і Покровська Січ, в якій у вигляді округлого простору виділяється внутрішній кіш (цитадель)[36]. Така топографія загалом характерна для багатьох міст домодерної епохи і відтворює, очевидно, поєднання двох протилежних категорій олюдненого простору. Вона пов'язана не тільки з ідеєю маркування простору як такого, а й відображала структуру людського, дублювала ідею поділу суспільства на дві частини (фратрії), представники яких укладають між собою шлюб[37]. Один з цих "шлюбних класів" дає жінок[38].

Поняття "худоби" повсякчас зустрічається в іграх з термінологією "город" і "поле". Наприклад, для гри "Дідок" окреслюють "город", посеред якого ставлять палицю, яка зветься "кобилка". Найчастіше в "городі" розташовується худоба жіночої статі, або приплід —

"свинка", "рюхи", "паці" й інше. Крім цього, головним елементом у ігровому змаганні виступає кінь, який у традиційній картині світу, поряд з іншими своїми символічними значеннями, маніфестує сонячне божество, є його іпостассю[39]. У нашому контексті можна згадати роль троянського коня у змаганнях за оволодіння Іліоном. Символічну роль відіграє кінь і в різновиді гри "Гилка", що записана на Чернігівщині, у якій поряд з термінами "город" і "поле" застосовують термін "кінь". За 20-30 ступнів від "города" встромляють у землю палицю — "коня", до якого треба доторкнутися тому, хто подає в "поле" м'ячі, при цьому у нього не повинні поцілити гравці "поля"[40]. Можна припустити, що до міфологеми в'їзду в місто на коні подібна ігрова ситуація в грі "Скраклі", зафіксована П. В. Івановим. У ній гравці, що вибили всі скраклі з "города" противника, сідали верхи на супротивників та їхали так до їхнього "городка", адже у цій грі окреслюються не один, а два "городки"[41]. Прадавній зміст наведених ігрових дій, можливо, інтуїтивно відчув і висловив у своїй характеристиці гри Г. Ф. Квітка-Основ'яненко: "В награду на побежденном едешь верхом в триумфе в завоеванный город... должно быть, нечто из обычаев древних римлян"[42].

Застосування тваринного коду в цих ігрових ситуаціях, судячи з усього, не випадкове. Адже чіткий зв'язок між символікою верх-низ демонструють народні повір'я щодо розведення худоби. Наприклад, у білорусів господар, який мешкав вище по схилу, не повинен був давати на розведення худобу тим господарям, які мешкали нижче за нього, бо від цього у нього перестане вестися худоба[43]. Це повір'я, на мою думку, відображає символіку побоювання втратити верх, що тотожне ігровій ситуації — "втратити гору".

Поряд із термінами "город" і "поле", найчастіше застосовується термін "ворота", який допомагає розв'язати протистояння двох партій. Для повнішого семантичного розкриття цих понять розглянемо ігри з використанням усіх трьох термінів одночасно. Гра "Кружок", записана в с. Мар'їнці на Донеччині, у якій обирали "царя" та "царівну", співаючи їм:

Ой у городочку царівна, царівна,
А за городочком царів син,
Приступи, царенко, близенько
Поклонись царівні низенько,
Приступи, царенко, ще нижче,
Пророби царівні вороточка,
Виведи царівну з городочка. [44]

На рівні ігрових дій учасників "городочок" у цій грі замінено "кружком", який утворюють хлопці та дівчата, що тримаються за руки.

За допомогою "воріт" гравці не тільки мають змогу переходити з однієї ділянки ігрового простору в іншу. Своїми діями, як видається, вони доносять до нас міфологічні уявлення про ритуальне переміщення з одного сакрального простору — "низу", до іншого — "верху". "Ворота" в цьому контексті є, очевидно, входом до небесного обрію. Відкриття воріт, за міфологічними уявленнями, мало паралель з прибуттям небесного божества, воно тотожне переходу, відтворює акт перемоги. Згадаймо, що олімпійських переможців вшановували тріумфальним вшестям у рідне місто, для чого спеціально розбирали частину міського муру[45]. Утворювана таким чином арка символізувала стирання кордонів між світами.

Можливо, саме тому терміни "город" і "ворота" часто зустрічаються в іграх з вибором нареченої для "князя" або "королька", що, очевидно, у давніх міфологічних уявленнях (ремінісценцією яких є аналізовані ігри), усвідомлювався як божество. "Королем"= "царем" виступав ритуальний персонаж, який у рамках європейської традиції, що має архаїчне походження, обирається на рік і повинен уособлювати цей період у житті людей[46]. Найчастіше "короля" обирали саме з середовища пастухів[47]. Мотив взаємних метаморфоз пастуха та короля на слов'янському та романському матеріалі добре розглянутий Т. Цив'ян[48]. Ігрова ситуація лише підтверджує цей зв'язок і протиставлення, яке виливається у змагання за оволодіння "верхньою" позицією. Поняття "царя", як божества, пов'язане з ідеєю творення нового, з семантикою верхунизу, добре передає заборона ходити в гості на Благовіщення та Різдво господарям, що жили на горі до тих, хто жив під горою[49]. Для благополуччя всього колективу було важливо не втратити перебування у верхній сакральній сфері тих, хто там мешкав, адже така ситуація провокує негаразди на весь рік.

Постаті вінценосних осіб усвідомлюються як такі, що панують на землі, провокують на-

стання різних етапів життя, зокрема творять шлюб. Майже усі ігри, де використовується термінологія, пов'язана з вінценосними особами, відтворюють шлюбні мотиви. Наприклад, гра "Цариха", записана Д. І. Яворницьким на Катеринославщині, розповідає про прихід "царенка" до "царихи" з метою сватання/шлюбу[50]. Гра "Король", яка побутувала на всій території України, також пропагує ідею шлюбу: "Отчиняймо ворота / По самії вірця"[51]. Затримання весільного поїзда на воротах, перелізання через паркан або пророблювання нового проходу в огорожі дому нареченої повсякчас зустрічається у весільному дійстві[52]. Стійке поєднання образу короля з мотивом шлюбу простежується в іграх з поцілунками, в яких стало застосовувався термін "город":

Королю, край города ходиш,
Королю, дівчат оглядаєш,
Королю, приступи близенько,
Королю, поклонися низенько,
Королю, поцілуйся гарненько
А в короля жінки нема
Треба ж його шанувать,
І по сім раз цілувать [53]

Загалом, цей вінценосний персонаж може мати різні прояви, найчастіше зооморфні. Наприклад, у с. Курячівка на Старобільщині грали в "Горобця", до якого звертались – "Царю, сину, горобець / Кругом города ходив"[54]. Любовно-шлюбні мотиви образу горобця й уособлення в ньому чоловічого символу добре розкриті на прикладі російського ігрового фольклору[55]. Інколи таким персонажем виступає заєць: "Заюшка молодий, по городу ходив, / То в той городок, то в той городок"[56]. Цей персонаж передає мотив першої шлюбної ночі, пов'язаної з мотивом замкнення – "Возьми собі дівочку, та за білу ручку, поведи в комірку, постели постільку, та й уложи спати, а сам тікай з хати. Заюшка молодий по городу ходив, білі ножки томив, то в той городок, то в той городок. А у нас городи все турецькі. А у нас замки все німецькі. Та нікуди заюшці ні вискочити, та нікуди заюшці та виплигнути"[57]. Символіка зайця тісно пов'язана зі шлюбними мотивами, найчастіше вона присутня в епізодах перепони у весільній тематиці[58]. Інколи ігровий персонаж прямо запрошувався до міста – "Царюшен, корольок, пожалуйте в город" (м. Куп'янськ) або "Король, вийди в город, король, підскоч хорошенько" (с. Пристін)[59]. Підскакування "короля" перегукується зі шлюбними обрядами "скакання", які мали еротичні елементи[60]. Можливо тому, персонаж "заєць", що має здатність "скакати-підскакувати", так стало передає мотив шлюбу.

Найкраще ілюструє шлюбний мотив у іграх з термінологією "город" і "замок" гра, записана В. Машковим на Поліссі. Незважаючи на те, що її учасниками є дівчата, протиставлення двох пар, які ведуть ігрову суперечку (одна з них стоїть у "городку", утвореному колом дівчат), дають підстави співвіднести ці ігри з такими, де йдеться про війну:

"Ой пойду я коло города, гукаю
Своєї миленької, жони хорошеї шукаю..."

Партія противників відповідає:

"А ми замки замкнемо
Вашеї милої, жони хорошеї не дамо,
А ми замки поб'ємо
І свою милую, жону хорошую візьмемо" [61]

На зв'язок образу відмикання замків зі шлюбною символікою вказує загадка про замок: "Йшов чернець через Дінець, нагнав дівку та й шурх у дірку"[62]. Подібні "замкові" елементи зустрічаються у шлюбних мотивах і мають досить виражений еротичний характер, пов'язаний з ідеєю пізнання жінки[63].

Як видається, згадувані ігрові моменти передають ідею божественного шлюбу, який проходить у сакральному просторі. Цей простір, на думку М. Абельдиля, маркує перебування у ньому богині саме у центрі цього простору, куди до неї прибуває божественний чоловік[64]. Беручи це до уваги, можемо провести паралель між вказаною міфологемою та ігровими ситуаціями: у більшості з них в центрі "города" (окреслене місце) маємо "дучку" (невеличку ямку). Інколи грають у гру, де "город" нараховує декілька "дучок" Але в таких випадках у "дучках" тримають кийки гравці, а один із них намагається захопити "дучку" супротивника[65]. Богиня, зазвичай, пов'язується у міфах із землею[66]. Момент поєднання ігрового персонажу з землею фіксує ігровий віршик:

"Одчиняйте ворота, ворота,
Пропускайте короля, короля
Король іде – земля гуде" [67]

Таким чином, осередком ігрових дій у "городі" стає "дучка" – маленька ямка, яка

має семантичне навантаження землі й ототожнюється з жінкою[68]. Чоловік приходить до неї з-зовні – "ходить круг города", "король у город заглядає". Його поява пов'язана зі зміною пір року, періодичністю. Може, тому така важлива зміна місця розташування команд у іграх із названою термінологією. Відкриття "воріт", відмикання "замків" передує, на мою думку, священному шлюбу, бо у всіх іграх ідеться про цілування або обнімання нареченої (дівчини), яку обирає "князь".

Ворота в минулому усвідомлювалися як горизонт, що об'єднує небеса із землею, через ці ворота проходило у супроводі коней (або в іпостасі коня) божество після перемоги над супротивником[69]. Цей персонаж входив до "небесної" сфери, яка найчастіше маніфестується поняттям "місто". Виходячи з цього, можна відтворити символіку коня (яка широко застосовується в українському весіллі)[70], як таку, що має на меті підміну лямінальної особи її зооморфним відповідником, який здійснює необхідні в ініціаційному обряді переміщення.

Відкриття воріт має на меті полегшити перехід з одного стану в інший. Зокрема, така символіка притаманна пологам, під час яких відчиняють "царські врата" у церкві, відмикають усі двері та замки. Такий ігровий компонент, як лазіння між широко розставленими ногами, слід розглядати як проходження в арку=ворота – момент, тісно пов'язаний з ідеєю народження/переродження. Згадаймо також звичай пролазити нареченому між ногами матері під час його гоління на весіллі[71]. Семантичне навантаження переходу з одного стану до іншого, що мають "ворота", таке важливе, що цей символ самостійно існує в ігровій культурі, без супутніх елементів ("поля" та "города"). Наприклад, у грі "У коваля" з Пирятинщини "ворота" стають головним персонажем: "Стає довгий ряд дітей, дивлячись один одному в потилицю, тримаючись за плечі руками, попереду "матка", яка веде всіх до "воріт" – двох хлопчиків, які держаться за руки, піднімаючи або опускаючи їх. Між "маткою" і "воротами" відбувається діалог:

- Ковале, ковале, пропусти ворота ("матка")
- А я поламаєш? Не пропустимо ("Ворота")
- То ми нові зробимо – залізні чи кам'яні ("матка")
То йдіть ("ворота")

Всіх дітей "ворота-коваль" пропускають, крім останнього, якого питають – "Кого любиш?" Потім про це ж питають "матку", а далі ловлять "ворота"[72].

У цій грі "ворота" дублюються поняттям "коваль", і обидва мають навантаження ідеї переродження[73]. Згадаймо у цьому зв'язку фольклорний сюжет про перековування старих людей на молодих ковалями, або виковування нових властивостей. Головна ідея гри – надати можливість усім гравцям пройти крізь "ворота", що є засобом переродження (переходу), який тісно пов'язаний не тільки зі шлюбною символікою, про яку йшлося вище, а й з елементом випробування, яке передається запитанням "Кого любиш?" Поряд із символікою "воріт" зустрічається термін "мости", який також тотожний ідеї переходу через річку як маркера ідеї шлюбу[74].

Значення переходу гравців із "городка" в "поле" і навпаки, пов'язане з можливістю освоювати не тільки впорядкований простір – "городок", а й невпорядкований – "поле". Можливо, потрібно зважити на тотожність у народних уявленнях лісу та поля, як місць значимих для обрядів переходу[75]. Сам шлюб є складною системою переходу, тотожного ініціації обох наречених[76]. Відтак стає зрозумілим, чому весільна обрядовість є настільки актуальною в дитячих іграх. Гравців приваблює не власне обряд весілля, а маркування обряду переходу, що мав відповідну термінологію, яка засвоювалась дітьми під час ігрових дій.

Поряд з весільною обрядовістю, гадаємо, ігри з термінологією "міста" в минулому були значущими для всього соціума, містили ідею сакрального. Це видно на прикладі грузинської гри "Лело", подібної до описаних українських ігор. У ній було два "городки", в які потрібно було доставити м'яч, відібраний у противника. Ця гра не тільки розділяла все чоловіче населення на дві партії, але нею керував священик, і вона могла тривати з ранку до вечора[77]. На думку Леруа-Гурана, доместикація простору та часу для становлення людства були значно важливіші, ніж створення знарядь праці. "Олюднення" простору веде за собою його освоєння у поєднанні з наділенням їх символічними властивостями[78]. На "олюднення" простору, яке досягалося включенням його в існуючу світоглядно-міфологіч-

ну систему, й були спрямовані в минулому розглянуті ігри, що мали ритуальне значення.

На прикладі термінології ігрової культури ми спробували простежити не тільки культурологічне значення організації ігрового простору, а відкрити його давнє символічне навантаження, яке передається асоціативними рядами "місто – жінка – корова"/"поле – чоловік – кінь". Поєднання цих компонентів передбачає суперечку=протистояння, яка вимагає розв'язання та передається в ігровій ситуації поняттями "ворота(мости) – шлюб – замок". Спосіб подолання цієї напруженості – війна, за допомогою якої можна оволодіти цими символами. Мотивом війни в широкому сенсі пройнята не тільки ігрова культура, а й життя взагалі. Терміни "городок" і "поле" в ігровій культурі українців несуть у собі широкий культурологічний зміст, який дає можливість подолати напругу, пов'язану з присутністю в народних уявленнях мотиву війни=протистояння.

1 *Орел В. Э.* О восточнославянских играх, связанных с культом пчел // Симпозиум по структуре балканского текста. – М., 1976. – С. 38-44; *Орел В. Э.* К объяснению некоторых "вырожденных" славянских текстов // Славянское и балканское языкознание. Карпато-славянские параллели. Структура балканского текста. – М., 1977. – С. 318-324; *Морозов И. А.* Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой "свадьбы"/"женитьбы". – М., 1998. – 351 с.; *Топоров В. Н.* Об одной мифоритуальной "коровье-бычьей" конструкции у восточных славян в сравнительно-историческом и типологическом контексте // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. – М., 1999. – С. 508-509.

2 *Чебанюк О. Ю.* Магічна символіка танкових рухів та ігрових дій // Регрес і регенерація в народному мистецтві. III Гончарівські читання. – К., 1998. – С. 92-99.

3 *Падалка Л. В.* Происхождение и значение имени "Русь" // Труды XV Археологического съезда. – 1911. – Т. 1. – С. 371.

4 Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. – Харьков, 1898. – С. 277, 483.

5 *Пріцак О.* Походження Русі. – К., 1997. – С. 271; *Лебедев Г. С.* Эпоха викингов в Северной Европе. – Л., 1985. – С. 187-188.

6 ЦДІАУК. – Оп. 1. – Ф. 2017. – Од. зб. 967. – Арк. 10зв.

7 *Там само.* – Арк. 4зв.

8 *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. – Л., 1978. – С. 99.

9 ЦДІАУК. – Оп. 1. – Ф. 2017. – Од. зб. 967. – Арк. 4зв.

10 *Иванов П. В.* Игры крестьянских детей в Купянском уезде. – Харьков, 1889. – С. 25.

11 Фонди ІМФЕ. – Ф. 8. – Од. зб. 5. – Арк. 118.

12 *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. – М., 1997. – С. 235.

13 *Едемский М.* Вечерованье и городки (хороводы) в Кокшеньге Тотемского у. // ЖС. – 1905. – № 3-4. – С. 436-460.

14 *Бернштам Т. А.* Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX – начале XX вв // Русский народный свадебный обряд. – Л., 1978. – С. 63.

15 *Немировский А. И.* Мифы Древней Эллады. – М., 1992. – С. 244.

16 *Топоров В. Н.* Об одной мифоритуальной "коровье-бычьей" конструкции... – С. 499.

17 Славянские древности. Этнолингвистический словарь. – М., 1995. – Т. 1. – С. 504.

18 ЦДІАУК. – Оп.1. – Ф. 2017. – Од. зб. 967. – Арк. 5.

19 *Виноградова Л. Н.* Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды. – М., 1995. – С. 145.

20 Славянские древности... – Т. 1. – С. 495.

21 *Клейн Л. С.* "Ахейские" песни "Илиады" (К характеристике источников и формирования гомеровского эпоса) // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – М., 1990. – С. 212-219.

22 Про "поховальну" символіку весілля див.: Славянские древности... – Т. 1. – С. 550.

23 *Потебня А. А.* Слово и миф. – М., 1989. – С. 293.

24 *Котляревський І.* Енеїда. – С. 129.

25 *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. – СПб., 1993. – С. 145.

26 *Гаджиева С. Ш.* Семья и брак у народов Дагестана в XIX – начале XX в. – М., 1985. – С. 245.

27 *Панькевич І.* Великодні ігри й пісні Закарпаття // Матеріяли до україно-руської етнології. – 1929. – Т. 21-22. – С. 263.

28 *Горбунов Б. В.* Игра "в войну" в народной традиции // ЖС. – 1996. – № 4. – С. 11-12.

29 ЦДІАУК. – Оп. 1. – Ф. 2017. – Од. зб. 967. – Арк. 10.

30 Фонди ІМФЕ. – Ф. 8. – кол. 1. – Од. зб. 45. – Арк. 1.

31 *Осадча В. М.* Дитячий фольклор Слобожанщини // Дитинство і народна культура Слобожанщини. – Харків, 2000. – С. 44.

32 *Цивьян Т. В.* К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. – Тарту, 1973. – С. 15.

33 ЦДІАУК – Ф. 2017. – Од. зб. 967. – Арк. 3; *Коломийченко Ф.* Сільські забави на Чернігівщині // Матеріяли до української етнології. – 1918. – Т. 18. – С. 129.

34 *Топоров В. Н.* Об одной мифоритуальной "коровье-бычьей" конструкции... – С. 493.

35 Археологія доби українського козацтва XVI-XVIII ст. – К., 1997. – Мал. 10.

36 *Винокур І. С., Телегін Д. Я.* Археологія України. – К., 1994. – С. 303.

37 *Иванов В. В.* Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. – М., 1975. – С. 58-59.

38 *Иванов В. В.* Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1969. – В. 4. – С. 61.

39 *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета... – С. 233.

40 *Коломийченко Ф.* Сільські забави... – С. 129.

41 Жизнь и творчество... – С. 485-485; *Иванов П. В.* Игры крестьянских детей... – С. 23.

42 *Квітка-Основ'яненко Г. Ф.* Пан Халявський. – К., 1993. – С. 25.

43 Славянские древности... – Т. 1. – С. 346.

44 Фонди ІМФЕ. – Ф. 1-6 – Од. зб. 660. – Арк. 68.

45 *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета... – С. 138.

46 *Там само.* – С. 72.

47 *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. – М., 2002. – С. 455.

48 *Цивьян Т. В.* Из восточнославянского пастушеского текста: пастух в русской сказке // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. – М., 1995. – С. 366.

49 Славянские древности... – Т. 1. – С. 346.
50 Фонди ІМФЕ. – Ф. 8. – кол. 2. – Од. зб. 5. – Арк. 116.
51 *Там само.* – Ф. 11-4. – Од. зб. 585. – Арк. 7.
52 Славянские древности... – Т. 1. – С. 439.
53 *Чубинський П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-западный отдел. Материалы и исследования. – М., 1878. – Т. III. – С. 178.
54 Жизнь и творчество... – С. 483.
55 *Тульцева Л. А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор. – М., 1982. – С. 168.
56 *Иванов П. В.* Игры крестьянских детей... – С. 74.
57 Жизнь и творчество крестьян... – С. 277.
58 *Гура А. В.* Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре // Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции. – М., 1978. – С. 163.
59 *Иванов П. В.* Игры крестьянских детей... – С. 74.
60 *Бернштам Т. А.* Девушка-невеста и предбрачная обрядность... – С. 68.
61 *Машков В.* Игра в Тура // ЖС. – 1982. – № 2. – С. 165-170.
62 Жизнь и творчество... – С. 382.
63 *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* К описанию организации пространства... – С. 95.
64 *Абельдиль М. Ф.* О мифологической семантике сакрального брака в традиционном индуизме // Кунсткамера. Этнографические тетради. – 1994. – Вып. 4. – С. 39.
65 Фонди ІМФЕ. – Ф. 8. – кол. 1. – Од. зб. 45. – Арк. 2.
66 *Абельдиль М. Ф.* О мифологической семантике сакрального брака... – С. 40.
67 *Иванов П. В.* Игры крестьянских детей... – С. 75.
68 *Цивьян Т. В.* К семантике пространственных элементов в волшебной сказке (по материалам албанской сказки) // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В. Я. Проппа. – М., 1975. – С. 205.
69 *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета... – С. 139, 144.
70 *Балушок В. Г.* Елементи давньослов'янських ініціацій в українському весіллі // НТЕ. – 1994. – № 1. – С. 32.
71 Славянские древности... – Т. 1. – С. 263.
72 Фонди ІМФЕ. – Ф. 1. – Од. зб. 621. – Арк. 145зв.
73 Див: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Проблема функции кузнеца в свете семиотической типологии культур // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. – Тарту, 1974. – С. 87-90.
74 *Потебня А. А.* Слово и миф... – С. 557.
75 *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* К описанию организации пространства... – С. 99.
76 *Балушок В. Г.* Елементи давньослов'янських ініціацій... – С. 31-36.
77 *Покровский Е. А.* Детские игры, преимущественно русские (в связи с историей, этнографией, педагогией и гигиеной). – М., 1887. – С. 259.
78 *Leroi-Gourhan A.* Le geste et la parole: Le memoire et le rhytmes. – Paris. – 1965. – T. 2. – P. 140. Цит. за: *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре... – С. 162.

The article is dedicated to studying the semantics of the folk games terms. We attempt to understand certain symbolic loads which the "field" and "city" terms contain via representation of space defined by these terms of both masculine and feminine gender in broad concept. Such representation of dual distribution of society enabled the understanding of the communicative aspects of agonality display in folk culture.

НОВІТНІЙ УКРАЇНСЬКИЙ АНЕКДОТ ЯК ВИКЛИК XXI століттю: до питання про сутність сучасних способів обміну інформацією

²ðèíà Ê² Ì ÀÊ Î ÂÈ×

Фольклорний анекдот – це явище народного мистецтва[1]. Як явище духовної культури він репрезентує українську картину світу. Жанр консервує стереотипи та цінності суспільного мислення, що значною мірою визначають національні пріоритети, а таким чином і майбутню долю українського етносу.

У цьому повідомленні ми спробуємо розглянути суспільні функції фольклорного і, зокрема політичного[2] анекдоту, а також показати, які здобутки народного анекдоту використовують сучасні рекламні технології, щоб маніпулювати масовою свідомістю.

Об'єктами маніпуляцій (в т. ч. і політичних) є мислення і емоції. Фольклорний анекдот, впливаючи на емоції, змінює мислення. Ми спробуємо довести: 1) анекдот – це особливий тип логічно-емоційного мислення, мета якого дестабілізувати психічну рівновагу слухача і в такий спосіб нав'язати нове ставлення до проблем; 2) суспільні функції політичного анекдоту амбівалентні. Будучи за

своєю природою деструктологемою, жанр певною мірою стабілізує політичну ситуацію в країні, знімаючи соціальну напругу.

1. Àíåêäîò ÿê òðàäèö³éíà ôîëüêëîðíà äåñòðóêòîëîãåìà. Анекдот – це жанр, який сформувався в царині епічної традиції. Водночас жанр поглинув і здобутки сміхової культури. Розгляд текстової природи анекдоту та психологічних реакцій, які програмує поетика жанру[3] (як у процесах осягнення текстів, так і в процесах переформування суспільної системи цінностей), допоможе довести, що анекдот – це традиційна форма пізнання світу і побутування інновацій суспільної думки.

1.1. Ïîåòèêà àíåêäîòó: íîâå ÿê òðàäèö³éíå. Анекдот – це традиційний фольклорний жанр. Комунікативна природа (усність та варіативність), необмежена сфера побутування, всеосяжність та актуальність тематики, універсальні типи конфліктів та персонажів (дурень, блазень, хитрун), відсутність офіційної цензури (викривальний (часто антидержавний) характер текстів, ненормативна лексика), специфічний спосіб відображення дійсності (означення парадоксу), формальні ознаки (лапідарність форми, своєрідність композиції), психологічні моменти "розгортання" тексту (неочікуваність появи, породження пуанта) та емоційне задоволення аудиторії (розважальна та викривальна функції) – традиційні жанрові ознаки анекдоту, які й забезпечують йому популярність в часі та просторі, свідчать про його продуктивність.

1.1.1. Àíåêäîò ÿê ô³ëîñîôåìà. За своєю природою анекдот – комунікативний жанр, а тому риторичність – це його сутність. Жанр стверджує процес пізнання істини, але надзвичайним способом. Він, відкидаючи стереотипи та банальності, насолоджується парадоксальністю істини. Незважаючи на те, що анекдот уже давно є трафаретом самого себе, він все-таки альтернативний жанр у тому розумінні, що тільки він є "незалежним експертом" традиційної та новітньої філософії буття. Тут така собі взаємозумовленість: обставини життя та спосіб їхнього осмислення формують значною мірою філософію та естетику жанру, які в свою чергу художньо відображаються в анекдоті тощо.

У всьому, із чого виходить анекдот – а передовсім зі здатності знаходити нову правду (це і є концептуальною особливістю жанру), – принципове заперечення непродуктивних догм та концентрація на необхідності змін.

У полі зору анекдоту – постійний, прискіпливий інтерес до життя. Він пристосований до маніфестації в просторі та часі актуальної інформації. У кожному акті трансляції формується текст і його "ідеологія", підпорядковані виключно умовам комунікативної ситуації: тим-то кожен конкретний текст "несе" конкретну істину, усвідомлення якої поза контекстом всієї розмови часто не можливе.

Навчитися розуміти своєрідну естетику анекдоту – це насолода для уяви і захист від догматизму. Анекдот програмує гру, за правилами якої опозиціонуються різні площини сприйняття одного предмета, явища чи дії. Сміються всі! І в цьому виявляється колективна сутність сміху.

Анекдот – це вигадка. Але фантазія в анекдоті має не самодостатній характер, будучи вигадкою, анекдот відображає дійсність. Карикатуризація навколишнього світу – тенденція, яка сформувалася в сміховій культурі. Але ж сатиричне осміяння можливе тільки за умови існування суспільного ідеалу цієї дійсності. Анекдот поглинув специфічний спосіб відображення дійсності зі сміхової традиції. Жанр відтворює кризові ситуації в житті суспільства і в такий спосіб не тільки фіксує соціальне зло, але й шукає способи його усунення.

Наприклад, протягом 2003-2004 р. ми записали цикл анекдотів "про донецьких". Звичайно, самі тексти вигадані, але вони відображають реальні події – зміцнення економічної та політичної позицій чиновників із донецького регіону. Таким чином, ці анекдоти є відгуком на конкретні політичні події.

* * *

Приїжджає із Донецька в Київ поїзд. Виходять із нього братки. Виносять коробки, набиті баксами.

Якийсь киянин, що стояв на вокзалі і це все бачив, підійшов до них і каже:

- Як вам не стидно. Зажерлися остаточно. Бакси в коробках возите, а народ голодує.

Якщо тобі, киянине, щось не подобається, – відповів донецький, – їдь до себе на батьківщину – в Дніпропетровськ [4].

* * *

Їде мужик в метро. І хтось йому постійно наступає на ногу.

- І звідки такі беруться? — дивується мужик.

- С Донецка.

- Навіщо ж отак зразу лякати? [5]

Звернімо увагу, що анекдот легко відтворює ті емоції, які в громадській думці поціновуються як негативні: страх, ненависть, націоналізм, заздрість, злорадство і т. п. До того ж часто тексти супроводжуються брутальною лексикою. Та й сама тематика анекдоту нерідко відображає реалії "низу". Вищеназвані риси сформувалися в сміховій культурі. Поєднання в тексті реалій "верху" і "низу", перевертання світу з ніг на голову засвідчує таку картину світу, ознакою якої є карнавалізація.

Отже, тверезий аналіз реальності, помножений на знання закономірностей та парадоксів життя, образна сила і чіткість вислову формують таку філософему як анекдот. Долаючи історичні та культурні бар'єри, жанр залишається монолітним "концептуальним пластом", вивіреним часом і різними культурними традиціями універсальним способом освоєння світу.

1.1.2. Êîìïîçèö³éí³ îñîáëèâîñò³. Анекдоту як оповіданню характерна певна організація тексту. Він за будовою є традиційним оповіданням, оскільки складається з зав'язки, розвитку дій, кульмінації і розв'язки, проте часто складові композиції важко розмежувати. Але текст анекдоту, як правило, має таку схему: 1) відображення ситуації, орієнтованої на достовірність зображуваного (шаблон); 2) формування нової точки зору на цю ситуацію (знищення шаблону).

Наголосимо на тому, що композиція анекдоту відтворює формально-логічні суперечності (парадокси). У процесі ствердження властивостей певних предметів чи явищ створюються умови для одночасного доказу істинності та хибності певного висловлювання, причому доведення істинності цього висловлювання неодмінно зумовлює визнання його хибності і навпаки. Водночас думки персонажів анекдоту разюче розходяться з усталеними поглядами, начебто суперечать здоровому глузду, хоч насправді можуть і не бути хибними. Усвідомлення слухачем цієї "логіки навпаки" програмується композицією тексту (і позалінгвістичними засобами).

1.2. Ïñèõîëîã³÷í³ îñîáëèâîñò³ "ðîçãîðòàííÿ" òåêñò³â àíåêäîòó. Анекдот — це сміховий текст. Фізіологічна природа сміху криється у швидкій зміні структури діяльності кори головного мозку. Збудження у корі мозку виникає внаслідок здивування, усвідомлення парадоксу, абсурду. Сміх — це єдиний спровокований корою головного мозку рефлекс, який без зволікання переходить у рух у всіх приматів. Зміна міміки (і зрештою, поз) у процесі реагування на текст свідчить про те, що відбуваються зміни на рівнях усвідомлення та формування нового ставлення до проблеми.

Проаналізуємо психологічні механізми сприйняття текстів анекдоту. Зауважимо, що спосіб осягнення текстів анекдоту — це традиційна риса його побутування.

Поетика анекдоту (і особливо його композиція), яка шліфувалася віками, програмує виведення слухача зі стану емоційної стабільності. "Розгортання" тексту передбачає реалізацію примусового зусилля щодо його сприйняття. Після того, як анекдот розказаний, виникає пауза. Саме ця пауза і є свідченням того, що слухач перебуває у трансовому стані[6]. Результатом сприйняття тексту є сміховий афект. Відзначимо, що цей механізм смішного, який запрограмований зіткненням почутого від оповідача і додуманого слухачем, вироблений фольклорною традицією.

При "розгортанні" тексту повинні реалізуватися інтелектуально-емоційні здібності оповідача та слухача. Майстерність оповідача передбачає володіння специфічною манерою відтворення сміхових текстів, акторські здібності, правильно вибраний момент для розповіді (неочікуваність появи), асоціативну точність прив'язки тексту до ситуації і т. п. Слухач повинен мати почуття гумору, тобто володіти традиційними прийомами сприйняття сміхових текстів.

Анекдот — це завжди маленький скандал. Його мета — змінити регістр сприйняття звичної, буденної інформації і таким чином викликати емоційну реакцію. Тут ми наголошуємо на тому, що чи не найголовнішою функцією анекдоту в комунікативній ситуації є формування піку емоційного напруження і розрядки.

1.3. Åñòåòèêà ïîâòîðó. У класичній філософії і естетиці мова йшла про катарситичну рефлексію (чому люди сміються над анекдотом). Сучасна наука шукає відповіді на запитання естетики повтору: чому люди знову і знову сміються над анекдотом, який побутує у просторі і часі[7].

Ми вже вказували на те, що анекдоти відтворюються в стандартних ситуаціях. Відображаючи характерну ситуацію, конкретний анекдот дає оцінку ситуації, яка його спровокувала. Анекдот, вжитий у ролі прикладу, як правило, повторює ситуацію, проте цей повтор несиметричний, адже кожна конкретна ситуація тільки аналогічно чи асоціативно подібна до попередньої, у якій прозвучав цей текст, до того ж і кожен конкретний текст не є абсолютною копією свого попередника.

Еволюція анекдоту як жанру свідчить, що постійно активізуються і наповнюються новим змістом тільки ті анекдоти, в яких потенційно закладена здатність типізувати ситуації. Наприклад, анекдот, поданий нижче, ми фіксуємо щоразу напередодні виборів. Персонажами цього анекдоту були і Л. Кравчук, і Л. Кучма. Тепер його героєм виступає В. Янукович.

* * *

Під рекламним щитом проходить бабуся. Задивилась на фотографію претендента в Президенти України, зашпорталась і впала. Аж тут раптом зупинилася машина. Із неї вийшов сам претендент. Підійшов до бабусі, поміг їй встати. А вона:

- Ой, дякую Вам. Дякую.

- Не дякуйте, не треба, — каже претендент.

- Краще проголосуйте за мене на виборах.

Бабуся задумалася, а потім пролепетала:

- Вибачте, але я забила одне місце, а не голову [8].

Тільки через повторення відкривається істина. Поетика і побутування анекдоту засвідчують своєрідну естетику повтору. А якщо говорити глобальніше, повторюючись, світ перевіряє свої можливості і межі свого буття.

Анекдот — це жанр, так би мовити, різних потоків інтенсивності. Він конструює нове розуміння дійсності. Тексти анекдотів спрямовані на декатегоризацію практики, на перегляд суспільних концептів. Тому анекдот необхідно розглядати як традиційну деструктологему.

2. Àíåêäîò ÿê çàñ³á ñòàá³ë³çàö³¿ ïîë³òè÷íî¿ ñèòóàö³¿. Суспільні функції анекдоту амбівалентні. Продовжуючи розвиток сміхової традиції, жанр не завжди спрямований на руйнування традиційної моделі світу, він має здатність також її стабілізувати.

2.1. "Àíåêäîòîòåðàï³ÿ". Анекдот і сьогодні є одним із найдосконаліших засобів зняття невротичних станів, породжених потребами колективного та індивідуального становлення. Такий аспект дослідження видається надзвичайно плідним, оскільки доводить, що людська спільнота — самоорганізована відкрита система, і породжені нею форми колективної взаємодії є необхідними стабілізуючими фактами її поступу. До того ж такі форми фіксують уявлення, що змінюються повільніше, ніж соціальна організація групи, общини, яка водночас закріплює новий досвід у нових формах. Тим-то сучасні сміхові форми співіснують із архаїчними[9], частково видозмінюючи їхні функції, тим-то побутування анекдоту має на меті зняти стрес, породжений табуїзацією деструктивних потреб. Іншими словами, соціум виокремлює та певним чином пропагує антиповедінку і форми, у яких вона засвідчена.

Використання анекдотів із розважально-терапевтичною метою — справа буденна і легка. У процесі спілкування, яке частково виконує роль психотерапевтичного сеансу, анекдоти, поряд із жартами, бувальщинами, є непрямою формою психокорекції. Власне, такі тексти не викликають протидії, характерної для прямих методів, спрямованих дій. З одного боку, анекдот як метафора — це "просто історія", що не вимагає реагування "тут і вже", з іншого боку — анекдот стимулює мислення, пошук методів для вирішення особистих та суспільних проблем. Крім того, опосередковані настанови у формі анекдотів сприймаються менш критично.

Позатекстові елементи (своєрідні зачини на зразок "Це так, як у тому анекдоті про...", "Це дуже нагадує анекдот, у якому..." і т. п.) і є тими каталізаторами, які вимагають, навіть програмують слухача подивитися на реальну ситуацію з іншої точки зору.

Якщо при розповіданні анекдоту (свідомо чи неусвідомлено) використовуються прийоми нейролінгвістичного програмування (дієслова наказового способу, дієслова дійсного способу теперішнього часу, вказівні займенники з дієсловами доконаного виду, особові займенники як звертання від третьої особи (він, вона) до другої (ти, ви), то така комунікація без гіпнозу є прямою вказівкою на визначений план дії. У цьому випадку набувають значення й інші позатекстові елементи: наявність рапорта[10], тональність голосу "оповідача", його висота, логічні наголоси, паузи і т. п.

При розповіданні анекдотів часто використовується і прийом перебивання співрозмовника. Включення декількох текстів один в одного (як за умови циклізації, так і нанизування) утворюють певний логічний порядок і певну ідеологізовану картину світу.

2.2. Àíåêäîò ÿê ³äåîëîãåìà. Передусім, щоб уникнути можливих непорозумінь, зазначимо, що під поняттям *ідеологія* розуміємо систему ідей, що виражаються в процесі комунікації[11]. До того ж ми не бачимо істотної різниці у тому, як декларується ця система ідей – прямо чи опосередковано, оскільки в обох випадках вона формує свідомість – сукупність світоглядних настанов, уявлень, поглядів та переживань, притаманних особистостям чи групам. У найширшому розумінні ідеологічність – це тип організації думки, у якому засвідчений набір чи система певних ціннісних орієнтацій та цінностей, що виявляються через комунікацію. Таким чином, анекдот як певний спосіб оцінкового мислення завжди ідеологічний.

Активізація політичних анекдотів є показником відносної стабільності суспільства. Для анекдоту важлива політична визначеність. Тоді, коли зникають соціальні обмеження, анекдот стає зайвим.

Анекдот є ідеєпостулюючою і водночас медіаційною системою. Він оформлює певну ідею, надає їй вербального і невербального втілення, і водночас механізми побутування жанру забезпечують поширення цієї ідеї в суспільстві. Анекдот відтворює певний модус мислення (національного, вікового, статевого і т. п.) і, таким чином, засвідчує проблематику певних оформлених і неоформлених груп суспільства. Анекдот як пасивне знання певної групи інтерпретується в повсякденному побутуванні, змінюючи свій зміст і форму. У цій естетиці повтору і виявляється ідеологічна спроможність анекдоту.

Таким чином, ідеї, постульовані анекдотом, не завжди сумісні із державною ідеологією, проте є ідеологічними відносно усіх сторін людського життя. Тут можна говорити і про екологічну (в широкому розумінні терміна) функцію анекдоту як жанру, що свідомо проектує на більш гуманістичну систему цінностей, яка забезпечить розвиток особистості, групи, етносу. До того ж сучасний анекдот, як надзвичайно мобільне явище, служить не послабленню, а передусім виявленню існуючих поведінкових стереотипів. У цьому ми вбачаємо його головну культурну функцію.

3. Àíåêäîò ÿê çàñ³á ïîë³òè÷íèõ ìàí³ïóëÿö³é. Маніпуляція свідомістю особистості чи натовпу – це комплекс заходів, які свідомо (і навіть неусвідомлено) виконуються певною особою (чи групою осіб) задля досягнення певної мети. Зауважимо, що будь-яка організація людей у групи (вікова, статева, національна, професійна, партійна і т. п.) має свою систему цінностей. Щоби задовольнити духовні потреби кожної т. зв. референтної групи і згрупувати їх у народ країни, споживачів, виборців, ідеологи різних кампаній прагнуть ствердити привабливість тих суспільних ідей (чи якості товару, послуг), які вони рекламують. Наголосимо на тому, що будь-яка маніпуляція будується на виокремленні передусім духовних (чи естетичних) потреб адресатів. Втрата суспільних ідеалів у певній групі призводить до її розпаду; перегрупування її членів відбувається в межах вже існуючих груп або створенні нових груп (і нової ідеології). Саме зміна цінностей призводить до соціальних революцій.

Існують дві ситуації, у яких використовують анекдоти з попередньо визначеною метою. Як правило, технолог (чи його учень-політик) або починає свою доповідь з анекдоту, або закінчує її в такий спосіб. У двох випадках переслідується єдина мета – вразити слухача, ввести його в стан афектації. Емоції повинні переповнити душу слухача, переконати та розвеселити його, до того ж паралізувати волю щодо формування особистої точки зору. Якщо доповідач – гострий на язик, розповідає анекдоти, він – "свій", а тому йому можна довіряти, тому за нього слід голосувати.

Будь-яка ідеологія прагне мати вплив на аудиторію, а тому мусить розповсюджувати певні способи мислення та конструювати певні взірці, в яких вона оживає. Очевидно, така практика існуватиме ще довго. Надзвичайне розповсюдження політичних анекдотів у 70-80 рр. XX ст. – це, на наш погляд, політична технологія. Очевидно, за задумом її творців, анекдоти повинні були згуртувати і русифікувати "великий народ"[12]. Та політичний анекдот надзвичайно легко інтегрувався в свідомість радянських людей передперебудовної доби і підготував певною мірою суспільну думку щодо необхідності політичних змін.

Анекдоти, які з'явилися в Інтернеті напередодні "помаранчевої" революції, є реакцією на події політичного життя нашої країни. Слід зауважити, що часто ці анекдоти є індивідуальною творчістю клубу "анекдотярів", які за один вечір породжують сміхові тексти[13]. Зокрема, відгуком на "яйцевий" замах на В. Януковича став збірник анекдотів, сатиричних віршів і карикатур, які з'явилися на сайті yanukovich@nm.ru протягом 2-3 днів після знаменної події. Це російськомовні тексти, авторами чи носіями яких, очевидно, є і громадяни України. За нашими спостереженнями, ці тексти активно побутують у традиції. Поданий нижче анекдот із сайту ми зафіксували протягом серпня-вересня 2004 р. 9 разів.

* * *

Янукович у Кучми питає: "Ви на третій термін підете?" А Кучма – у відповідь: "А Ви?" [14]

Анекдоти – засіб інтенсивних кампаній з маніпулювання свідомістю, завдяки яким проводяться інтенсивні зміни у свідомості народу. Досвід, набутий в 70-80 рр. XX ст., коли анекдот осміював радянську дійсність і таким чином підготував суспільну думку до необхідності революційних перетворень, активно залучається до вирішення проблем сьогодення.

1 Терміном "сучасний український фольклорний анекдот" означаємо сукупність різних за походженням текстів, які побутують у середовищі українського народу та народів України.

2 Політичний анекдот є одним із тематичних різновидів фольклорного анекдоту. Слід зауважити, що серед дослідників поки що не існує одностайної думки щодо тематичної класифікації фольклорного анекдоту. Так, поділ анекдоту на сатиричний та побутовий заслуговує критики в означенні самих груп. Дефініція "сатиричний" вказує передусім на спосіб відображення дійсності анекдотом, а тому не може бути опозицією означенню "побутовий". До того ж побутовий анекдот користується всіма прийомами сатири, а тому є такою ж мірою сатиричним, як і т. зв. сатиричний анекдот. Очевидно, що означення тематичних груп "політичний" – "побутовий" є більш умотивованим.

3 Під термінологічним словосполученням "поетика жанру" розуміємо систему тематичних та композиційних особливостей текстів, за якою тексти групуються в жанр. Зауважимо, що у фольклористиці першою жанровою ознакою вважають спосіб побутування тексту (де і за яких умов він побутує), другою – його композиція (як він організований) і тільки останньою – його тематика (про що він).

4 Зап. від С. Кравченка (1956 р. н.) 15 серпня 2004 р. у Києві.

5 Зап. від С. Кравченка (1956 р. н.) 15 серпня 2004 р. у Києві.

6 Терміном "транс" означаємо стан свідомості, що виникає при усвідомленні парадоксів.

7 Фундаментальною категорією науки стало повторення як універсальна категорія, що опозиціонує всі існуючі форми буття. Осмислення дійсності через повторення (подвоєння світу, тиражування і т. п.) спровокувало надзвичайний інтерес і до фольклорного тексту, який побутує, повторюючись. І хоча повторення усного тексту (створення-відтворення) відбувається за певними законами пам'яті і певним чином обмежує індивідуальну свободу, кожен акт повторення є неповторним, сповненим нових емоційно-асоціативних переживань.

8 Зап. від Л. Іваннікової (1965 р. н.) 21 жовтня 2004 р. у Києві.

9 У контексті архаїчних уявлень, збережених усною народною творчістю, простежується органічний зв'язок між сміхом давнім і нинішнім. Видозміни сміху засвідчують його розвиток – від обрядового до необрядового (в естетиці – комічне). При цьому змінюється не фізіологічна природа сміхового афекту і не механізм, завдяки якому він виявляється, а тільки його історична наповненість, зумовлена необхідністю тимчасового колективного сміхового трансу, який виникає у результаті свідомого заперечення норми.

10 Рапорт (анг. rapport) – зв'язок; розуміння, дружні стосунки.

11 *Джеймс Лалл*. Медіа, комунікації, культура. Глобальний підхід. – К., 2002. – С. 19.

12 Йдеться не тільки про плітки, буцімто існував у Москві спеціальний інститут, який вигадував анекдоти. Існує багато фактів, які опосередковано стверджують нашу здогадку. Так, спроби маніпуляції суспільною думкою через фольклорні збірники про Леніна і Сталіна (30-60 рр.) видаються "пробами пера" пропагандистів. Тому і ставлення до збірників антирелігійного фольклору теж не однозначне. Очевидно, і антифашистський фольклор повинен розглядатися під цим кутом зору. Проте, наголошуємо на цьому, мірилом автентичності тексту є його побутування в традиції, тому повторні записи могли би значно розширити наші уявлення про популярність цих текстів, а також про механізми їхнього побутування.

13 У такому разі виникає питання: чи є тексти такого ґатунку фольклорними? На наш погляд, вони зможуть вважатися фольклорними, якщо змінять сферу свого побутування. Якщо читачі Інтернету будуть їх розповідати своїм друзям і знайомим, тобто тоді, коли ці тексти втратять риси літературності і здобудуть риси усності, вони і стануть фольклорними. Час покаже, що і яким чином засвоїться традицією.

14 Зап. від Л. Тарахан (1957 р. н.) 27 вересня 2004 р. у Києві.

This communication views folklore anecdote as an instrument of ideological influence on the mind of masses. Aesthetics and philosophy of the genre, its poetics and the ways of its existence in tradition have been analyzed.

НАРОДНА МЕТЕОРОЛОГІЯ УКРАЇНЦІВ ПОЛІССЯ У КОНТЕКСТІ МІЖСЛОВ'ЯНСЬКИХ ЗВ'ЯЗКІВ

Îëåêñàíäð ÂÀÑß Í ÎÂÈ×

Народна метеорологія — сукупність прикмет, пов'язаних з прогнозуванням погоди, невід'ємний елемент системи народних знань поліщуків. Полісся справедливо оцінюється як одна з архаїчних зон слов'янського світу. Саме поліські свідчення про матеріальну і духовну культуру, мову, громадське і сімейне життя тощо часто для славістів є відправною точкою у реконструкції найдавніших етапів історії слов'ян. Проте, внаслідок аварії на Чорнобильській АЕС, значна частина мешканців північних районів була відселена, що призвело до руйнування культурної та мовної єдності. Чорнобильська катастрофа прискорила тенденцію відмирання, а то й зникнення набутих поліщуками протягом століть народних знань, звичаїв, обрядів, скарбів усної та музичної творчості, які були особливо цінними для національної культури та науки. Полісся як історико-культурне явище привертало увагу вчених різних наукових профілів, насамперед етнографів та славістів[1]. Проте народні знання поліщуків, а особливо метеорологічні, так і не були належним чином досліджені.

Метеорологічні прикмети наприкінці XIX — на початку XX ст. записували етнографи та фольклористи серед українців[2], росіян[3], білорусів[4], поляків[5], болгар[6], словаків[7]. Інколи записи народних метеорологічних прикмет, головним чином східнослов'янських народів, були прив'язані до окремих населених пунктів, що давало можливість точніше простежити їх достовірність[8]. Російський дослідник А. Єрмолов, аналізуючи погодні прикмети в росіян, для порівняння залучав велику кількість матеріалів інших європейських, і, насамперед, слов'янських народів[9].

Традиційні метеорологічні прикмети і спостереження українців Полісся доцільно згрупувати у дві семантичні групи. Це прикмети, які дозволяють прогнозувати погоду на короткий час (від кількох годин до кількох днів), на тривалий строк (період від кількох днів до кількох сезонів). Значне місце у народній практиці поліщуків посідали також прикмети, в яких передбачався не просто характер погоди, а й те, як вона впливатиме на майбутній урожай.

Найпоширенішими на Поліссі, як і скрізь в Україні та у інших народів, були прикмети, що дозволяли прогнозувати погодні зміни протягом найближчого часу за нічним небом, яскравістю зірок і Місяця, особливостями сходу і заходу Сонця тощо. Досить часто в окремих населених пунктах робилися певні уточнення погодних прикмет, щоб забезпечити більшу точність прогнозів. Так у с. Мелені Коростенського р-ну на Житомирщині говорили: як сонце заходить за хмару — завтра буде дощ; у с. Бехи цього ж району уточнювали: як сонце заходить у сиву хмару, буде дощ, а як в чорну — погода[10]. "Заходить сонце за три хмари, значить на третій день буде дощ, а як за дві хмари, то буде негода, а як одна хмара, до буде погода" (с. Вишевичі Радомишльського р-ну Житомирської обл.).

Такі явища природи, як хрести, стовпи, вінці та круги навколо сонця та місяця (гало), досить часто незрозумілі поліщукам у минулому, були провісниками близької зміни погоди. Хоч наші предки не могли докладно пояснити ці явища, проте вони помітили, що з ними пов'язані певні погодні зміни. "Як стоять стовби зімою, до на мороз сільний" (с. Небрат Бородянського р-ну Київської обл.). "Як мєсєц такі повни да огородяни жовтим, то тоже на негоду воно" (с. Немовичі Сарненського р-ну Рівненської обл.). "Як місяць обдунеться, то погода буде міняться" (с. Любарка Народицького р-ну Житомирської обл.).

Спостерігаючи за місяцем, особливо у його першій фазі, поліщуки прогнозували погоду не лише на найближчий час, а й на весь наступний місяць. Вони вірили, що з появою молодика починаються дощі. "Як молодий місяць настає, то треба, шоб рога вмочів" (с. Українка Малинського р-ну Житомирської обл.). Білоруси також говорили, що він повинен "обмитися"[11]. Якщо ж опадів не було, то сподівалися, що дощитиме на повному місяці. У більшості населених пунктів центрального Полісся помічали, що коли молодик зійде ріжками донизу, то протягом наступного місяця дощитиме. "Роги молодика вниз — поли вгору" (с. Забріддя Черняхівського р-ну, Жито-

мирської обл.). “Як місяць показав роги догори, холоши можна опускать, а як опустив донизу, то треба холоши піднімать” (с. Романівка Новоград-Волинського р-ну Житомирської обл.). Подібні пояснення можна віднайти й у інших народів. Так, моряки Архангельської губернії, спостерігаючи за місяцем, прагнули дізнатися про свій вихід у море: “Луна лежит — помор стоит; луна стоит — помор лежит”[12].

Наступна група прикмет пов’язана зі спостереженнями за атмосферними явищами. “Як вода западає у колодезі, то ще буде дощ. Те, шо витягло, то те виллє назад” (с. Кам’янка Березнівського р-ну Рівненської обл.). “Як радуга воду набірає в Уши, то кажуть — вже дощу не буде” (с. Залісся Чорнобильського р-ну Київської обл.). “Як дощ іде і баньки дмутця, так ще буде дощ” (с. Бобрик Броварського р-ну Київської обл.). Практично всюди на Поліссі помічали, що відсутність роси передбачає опади.

До головних ознак, які свідчать про наближення опадів, метеорологи відносять зниження атмосферного тиску і збільшення вологості повітря. Ці зміни можна простежити і в навколишньому середовищі. Насичене вологою повітря стає більш прозорим, віддалені звуки чути чіткіше. Жителі населених пунктів, наближених до залізниці, помічають, що перед дощем краще чути гуркіт поїзда. На підвищення вологості реагують і гігроскопічні предмети. Всюди на Поліссі зазначають, що сіль стає вологою перед дощем влітку або перед відлигою взимку: “Як соль одсирває, то погода буде сира” (с. Колки Дубровицького р-ну Рівненської обл.), подекуди поліщуки помічають гігроскопічність інших предметів: гречаної соломи (с. Білогородка Києво-Святошинського р-ну Київської обл.), тютюну (с. Пашківка Макарівського р-ну Київської обл.), а в с. Пісківка Бородянського р-ну Київської обл. казали, що перед дощем гречка та просо краще вимолочуються.

Зміну погоди прогнозували й за тим, як горить вогонь у печі, як виходить з хатніх димарів дим, за жаром, попелом, сажею. “Дим з комена, як іде стовбом, до значіть буде погода, а як іде розкідисто, значіть — на негоду” (с. Варовичі Поліського р-ну Київської обл.). “Гуде у пече на вйєтер” (с. Феневичі Іванківського р-ну Київської обл.). “Як у хаті сажою чутно, запах такий, значить буде дощ” (с. Липівка Макарівського р-ну Київської обл.) Проте вчені вважають, що ці прикмети не мають великого прогностичного значення. Вони відбивають вже існуючі погодні умови і лише свідчать про незмінність погоди найближчим часом.

У народній метеорології є багато прикмет, підґрунтям для яких слугували спостереження за поведінкою птахів, тварин, комах. Переважно вони пов’язані зі свійськими тваринами, оскільки саме поряд з ними проходило життя селян. Після приручення чутливість тварин до атмосферних процесів дещо знизилась, але в основному прикмети-прогнози, пов’язані з ними, достовірні.

Насамперед варто відзначити велику кількість прикмет, пов’язаних із поведінкою пернатих. Як і всюди в Україні, поліщуки помічали, що гуси, качки, кури перед дощем купаються у піску, щупаються, рано сідають на сідало. “Курі кублятца у пєску да ще й як трасетца, то будє дож, а як покублілася, нє страслася да пошла, то нє будє дощу” (с. Левковичі Овруцького р-ну Житомирської обл.). “Як оце курка хвостом мете, то здоровий вітер буде” (с. Мар’янівка Радомишльського р-ну Житомирської обл.). “Півень, як на ноч співає, то на перемєну погоди” (с. Тетерівське Іванківського р-ну Київської обл.). “Пєвень як стане співать то наспіває хоч дощу, а хоч снєгу” (с. Потаповичі Овруцького р-ну Житомирської обл.). Польська ж прикмета зазначає, що спів півня не завжди віщує зміну погоди[13]. Відчуваючи холод, гуси та качки ховають голову під крило та стають на одну ногу. “Гусі голову ховають під крило і ногі під кріла — то вже на холодну погоду” (с. Товстий Ліс Чорнобильського р-ну Київської обл.).

Кішка у багатьох народів планети наділена магічними властивостями. Спостерігаючи за її поведінкою, можна передбачити прихід гостей, несподівану хворобу чи нещастя, а також погоду. Маючи прекрасні термометричні здібності, кішки здавна зажили собі слави добрих помічників у визначенні погодних змін. “Кот вістюбітца на полу, лягає у холодне мєсто — буде тєпло” (с. Хочине Олевського р-ну Житомирської обл.). “Коти качаютця на метелицю” (с. Красятичі Поліського р-ну Київської обл.). “Кот, як у клубочок скрутитца, то буде холодно, а як віпрамляєтца, то буде тепло” (с. Немовичі). Подібними властивостями, але

дещо меншою мірою, володіють й інші свійські тварини. Так велика рогата худоба, що проводить більшість часу на пасовищі, чутлива до погодних змін. "Як має буть дощ, то корова махає хвостом і на спіні кладе хвоста" (с. Старий Дорогинь Народицького р-ну Житомирської обл.). "Корові ревіло роблять: ревуть да порутца — на дощ" (с. Ремчиці Сарненського р-ну Рівненської обл.). Зовсім мало збереглося прикмет при спостереженні за кіньми. Сучасні інформатори практично не зазначають їхніх прогностичних властивостей. Можливо, це пов'язано з тим, що у роки радянської влади селяни не утримували в господарствах коней, то ж ми послуговуємося головним чином лише прикметами, записаними на початку XX ст. "Коні крішут — на дощ. Коні хропуть на негоду, пирхають на дощ"[14].

Гарними синоптиками зарекомендували себе бджоли. Вони мають чудовий зоровий апарат, винятковий нюх, наділені різноманітними механорецепторами, які сприймають вологу, температуру і миттєво реагують на погодні зміни. Наявність великої кількості метеорологічних прикмет за бджолами в українців, росіян та інших народів, їхня подібність може слугувати гарантією достовірності[15].

Мешканці дикої природи також були об'єктами для метеорологічних спостережень. Прогнози головним чином будувались на основі поведінки птахів (горобці, ворони, сороки, лелеки, ластівки). "Ворони на дощ крічать і шукають, де густе дерево і туди залазять, шоб дощ не так мочів" (с. Товстий Ліс). "Горобці ховаються у снопи — на мороз" (с. Синів Гощанського р-ну Рівненської обл.). У наш час практично не збереглося прикмет, які б передбачали погоду за поведінкою лелеки. На початку ж XX ст. лише у с. Бехи на Житомирщині побутували такі прикмети: "Як бусел несе солому на гніздо — буде дощ, а як ломаку — погода"; "Як бусли кликочут — буде дощ"; "Як бусли в дощ стоят, поспускавши голови, довго буде негода"; "Як бусел до схід соньця що-небудь у дзюбі несе, буде дощ"[16]. Зоологи пояснюють, що зміна атмосферного тиску викликає своєрідне подразнення спеціальних барорецепторів, закладених у різних частинах тіла птахів, що призводить до зміни їхньої поведінки. Ластівка перед дощем літає низько над землею. Проте тут справа далеко не в ластівках, а у комахах, якими харчуються пташки. Перед дощем повітря стає вологим і комахи не можуть підніматися високо. Тому ластівки ловлять комашню майже над землею.

Людський організм також здатний реагувати на зміни в атмосфері. Самопочуття людини змінюється за кілька днів до помітних змін погоди. Провісниками негоди поліщуки називають сонливість, біль у спині та суглобах, шум у голові тощо.

Численну групу метеорологічних прикмет складають спостереження за рослинами, частина яких виділяє краплинки води перед опадами. Поліщуки помітили, що напередодні дощу "плаче" верба, а у с. Пашківка на Київщині — ще й береза та виноград.

Отже, підґрунтям для короткотермінових прикмет на Поліссі слугували спостереження за небесними світилами, атмосферними явищами, рослинним та тваринним світом тощо. Аналіз цієї групи прикмет дає підстави стверджувати, що українські поліщуки, як і інші слов'янські народи, помічали їхні прогностичні властивості і послуговувалися ними у повсякденному житті. Ці прикмети подібні майже в усіх народів планети.

Довгострокові передбачення погоди базувалися на спостереженнях за широким колом прикмет: окремими метеорологічними особливостями, життям природи — і спиралися на циклічно повторювані явища. Такі прикмети головним чином прив'язані до народного календаря. Присвячення дат церковного календаря святим і мученикам персоніфікувало практично всі 366 днів року і сприяло використанню їх для визначення термінів настання тих чи інших природних явищ, зокрема для передбачення погоди та визначення термінів господарських робіт. Проте до народного календаря включалися лише ті дати і дні, які мають певний взаємозв'язок із характерними сезонними явищами та подіями господарського життя. Таким чином, він не охоплює всі християнські свята, а лише окремі, яким надають особливого значення.

За уявленням українців, на свято Стрітення (2 лютого) припадає зустріч Зими та Літа. (Тут і далі дати подаються за старим стилем). Білоруси зазначали, що в цей день до обіду зима, а після обіду весна[17]. За погодою цього дня поліщуки дізнавалися якими будуть весна,

літо, визначали певні умови сільськогосподарських робіт тощо. "Як туолько буде на Стрічення мороз, — буде й весна й льето холодне, а як тепло, так і льето, й весна буде тепла"[18].

У народному календарі українців Полісся можна чітко прослідкувати протягом року певні вузлові точки, за погодою яких передбачали, якими будуть наступні місяці або цілі пори року: це Євдокія (1 березня) та Покрова (1 жовтня). "Як буде тепло на Вдоки, то буде тепла весна" (с. Ремчиці). "На Покрову з якоє сторони в'єтер, до буде с тоє сторони цели год" (с. Барвінки Малинського р-ну Житомирської обл.). Російські селяни також вважали, що "яка Покрова, така й зима". Інші європейські народи — португальці, італійці, іспанці — за погодою першого дня нового року передбачали характер погоди в січні[19].

Важливими є прикмети, за допомогою яких намагалися передбачити погоду, виходячи зі спостережень у день певного свята. Ці спостереження вивірялися віками і увійшли до народного аграрного календаря жителів Полісся. Головна умова, це дати, які чітко прикріплені до певного числа. Всюди на Поліссі відмічають, що погода на Благовіщення (25 березня) передбачає погоду на Великдень, проте одразу ж додають, що така прикмета не завжди справджується. Ще у XIX ст. український етнограф М. Максимович писав про метеорологічні прикмети на Благовіщення, що за словами людей старшого віку, раніше час йшов правильніше, і що вже за їхньої пам'яті він змінився[20]. День Сорока мучеників (9 березня) зайняв вагоме місце в метеорологічному календарі українців Полісся. У більшості населених пунктів мороз цього дня віщував ще сорок морозів, проте у селах Броварського та Макарівського районів Київщини казали: "Як мороз на Сорок святих, то вже всі морози одийшли" (с. Княжичі Броварського р-ну Київської обл.). Білоруси зазначали, що "калі на Сарокі будзе мароз, ў адзін дзень атойдзе 20 замаразкаў"[21].

У народному календарі жителів українського Полісся можна виділити певні вузлові точки погоди. Це прикмети, які констатують, що в певні дні чи періоди року зазвичай буває певна погода. Головним чином це приказки, які носять метеорологічні ознаки. "Трещи, не трещи, а Водохрещи пройшли", — говорили практично у всіх населених пунктах, а у селах Іванківського, Вишгородського, Броварського та Поліського районів Київської області додавали: "Вже циган кожуха продав, вже буде тепло".

Важливим у народному календарі був день Святого Миколи. Поліщуки слідкували як за літнім Миколаєм (9 травня), так і за зимовим (6 грудня). "До літнього Миколи не буває тепла ніколи, а до зимового Миколи не буває холоду ніколи" (с. Пашківка). "Од Міколи зіма, од Міколи й лето" (с. Ст. Дорогинь).

День Апостолів Петра та Павла (29 червня) вважався на Поліссі завершенням літа і початком холодів. "Минув Петро, минуло й тепло" (с. Андріївка Черняхівського р-ну Житомирської обл.). "По Петру, де й по теплу" (с. Бистричі Березнівського р-ну Рівненської обл.). Подекуди початок осені поліщуки пов'язували з днем пророка Іллі (20 липня). "По Іллі, то й по теплі" (с. Завалівка Вишгородського р-ну Київської обл.). "Пріде Ілля — наробить гнилля", — зазначали поліщуки, адже саме в цей час починалися дощі. "Прішов Спас — бери рукавици про запас", адже вечорами ставало досить прохолодно. В с. Рудьки Чорнобильського р-ну Київської обл. казали, що "зорно до Спаса, летом, до пагода, а пасля Спаса — зорно, дак на холад". Поступове наближення холодів можна чітко простежити за тим, як ставилися поліщуки до найважливіших свят осіннього календаря: "Пріде Петро — осеннї сяток — да віщіпне лісток, пріде Ілля — да віщіпне два, пріде Спас — все до долу шасть" (с. Хочине Олевського р-ну Житомирської обл.). Подібна прикмета побутувала і в білорусів: "Прыйшоў Пятрок — апаў лісток, прыйшоў Ілля — апала два, прыйшоў Барыс — усё пагрыз, прыйшоў Міхал — ўсіх з поля паспіхаў"[22].

За уявленнями поліщуків, дві половини року впливають одна на одну, тому в народній творчості багато порівнянь зими й літа, весни та осені. "Як мороз пече із осені, то буде літо жаркеє" (с. Жукин Вишгородського р-ну Київської обл.). Білоруси також говорили про літню погоду, порівнюючи її з зимовою: "По зимі і літо"[23]. У землеробському календарі всі складові частини взаємопов'язані: одна пора року визначається по іншій, а кожен місяць складає пару з протилежним йому місяцем другого півріччя. "Як буде мокри

сентябр місяць, то знов буде весняни таки март місяц — вони так сходяца до купи, як буде мокри той, то й той"[24].

Отже, довгострокові прикмети, головним чином прив'язані до народного календаря, у різних слов'янських народів мають значні відмінності, обумовлені їхнім історичним розвитком, особливостями спілкування з сусідніми народами та запозиченням досвіду в прогнозуванні погоди.

Вплив погоди на майбутній урожай. Землеробський характер господарських занять поліщуків зумовлював цілковиту залежність успішного проведення сільськогосподарських робіт, а відтак і добробуту селянина, від природно-кліматичних умов. Усвідомлення цього вимагало спостереження за навколишнім середовищем. На Поліссі, як і всюди в Україні, широко відомі прикмети, які відбивають основну мету спостережень селян за погодою: забезпечення їхньої життєдіяльності. Специфічна особливість цих спостережень виявляється у тому, що часто передбачають не характер майбутньої погоди, а її вплив на господарське життя. "Як холодний май, то буде каша й коровай". "Як май холодний, то роук хлібородни"[25].

Важливого значення надавали на Поліссі першому грому, який супроводжувався різними обрядами, що мали, за народною уявою, забезпечити здоров'я та благополуччя людям протягом наступного року. Серед них найбільш розповсюджені: притулитися спиною до дерева, перекотитися по землі, умитися чи облитися водою тощо[26]. Крім того, поліщуки передбачали, яким буде урожай наступного року. "Як перші раз загреміть на голи лєс, до на неврожай" (с. Ялцівка Малинського р-ну Житомирської обл.). Росіяни Рязанщини про майбутній врожай судили по тому, з якого боку чувся перший грім — якщо з півдня, то до гарного врожаю, із заходу — посереднього, зі сходу та півночі — поганого[27].

Спостерігаючи за поведінкою птахів, тварин, комах, наші предки теж прагнули визначити, яким буде майбутній урожай. Так, урожайність року селяни центрального українського Полісся передбачали за поведінкою лелеки: "Як бусел яйце викине, то за яйце купиш хлєба, а як дитя викине, то й за дитя не купиш" (с. Йосипівка Малинського р-ну Житомирської обл.). Білоруси ж зазначали, що лелека яйце викидає з гнізда в голодний рік. Якщо ж він викине бусленя, то голод буде тривалим[28].

Всюди на Поліссі для визначення молочного чи медового року слідкували за метеликами: "Як метелика бєлого побачиш, до буде молошни год, а як рижого — до медовий год" (с. Товстий Ліс). Таким чином, можна було передбачити, яким буде наступний рік: багатим на траву чи на садовину, припускали, що для першого потрібно більше вологи, а для другого — більше сонця. Підтвердженням цього є білоруська прикмета: "Кали год сухой — купляй пщолку, а кали мокрый — кароўку"[29].

Болгари та інші слов'яни вважали, що лише вологі роки є урожайними: "Кишова година — пълна мъшина; сушава година — праздна мъшина" (Вологий рік — повний мішок; рік сухий — мішок порожній)[30].

Початок травня — важлива пора у народному сільськогосподарському календарі. Тут дійсно кожен день рік годує, тому ця пора багата на прикмети, які пов'язані з прогнозуванням майбутнього урожаю. У болгар юріївські обряди носили переважно скотарський характер, тоді як у сербів, хорватів, білорусів, українців, росіян — аграрний та скотарський[31]. "На Юр'я як є роса, до будуть проса"[32]. "Як ворона сховаєтца на Юрія в житі, значить буде добрі урожай" (с. Йосипівка).

Багато народних прикмет вказує на значення морозів, снігу та інею для майбутнього врожаю. До таких належать метеорологічні прикмети і ворожіння про погоду, врожай, господарські умови весни та літа за кількістю снігу, інею, бурульок у певні дні та періоди зимового циклу свят — у грудні, напередодні та після Різдвяних святців. "Як зима без снігу, то не буде хліба"[33]. На значення снігу вказували також метеорологічні прикмети інших народів. Так, зокрема, болгари повторювали: "Снежна година — плодородна година"[34]. Поліщуки відмічали важливу роль інею для майбутнього урожаю: "Треба запомнить у який день перший іней був, тодє у тей день треба садить, сєять, тодє буде гарний урожай" (с. Мироцьке Києво-Святошинського р-ну Київської обл.). У більшості населених пунктів Київщини (сс. Білогородка, Липівка, Товстий Ліс, Залісся) наявність інею віщувала гарний уро-

жай гречки. На Олевщині ж зазначали, що іній дуже корисний для врожаю зернових культур: “Як на кутю, на первий день іней є, то буде зрожай на перве — на житечко, а єслі на Нови год іней, то на мєлоч зрожай, на городіну, на овес, на ячмінь”[35].

Подекуди для передбачення врожаю слідкували за бурульками. Вони віщують врожай грибів (с. Варовичі), льону (с. Пилиповичі Новоград-Волинського р-ну, сс. Мелені, Йосипівка, Липівка), конопель (с. Опачичі Чорнобильського р-ну Київської обл.), жита, пшениці (с. Липівка), проса (с. Студениця Коростишівського р-ну Житомирської обл., с. Варовичі), ячменю (с. Заньки Радомишльського р-ну Житомирської обл., с. Феневичі), картоплі (с. Жукин), картоплі, городини (с. Товстий Ліс, с. Удрицьк Дубровицького р-ну Рівненської обл.). Білоруси за бурульками прогнозували врожайне літо[36], а росіяни передбачали гарний льон, коноплі, овочі, зернові тощо[37].

Тісно пов’язані з кількістю снігу взимку кількість опадів весною та влітку, а відповідно і погодні умови, сприятливі для вирощування врожаю: “Як проти Нового году зірок багацько, то буде урожай на все” (с Українка). “Як на Кутю зорно, до буде грибов багато”[38]. Вогкий і дощовий рік є для поліщуків урожайним роком, то ж і не дивно, що вони прогнозують таким чином урожай грибів за кількістю зірок. У с. Мелені на Житомирщині інформатори уточнюють, що зорі на кожну Кутю Різдвяних святців віщують відповідні врожаї грибів наступного року, тобто таким чином можна й передбачити опади в певні періоди року: “Як на Першу кутю багато зорок, то будуть рости микольніє грібі (кінець травня — початок червня), як на багату Кутю багато зорок, то вродить багато грібов лєтом, а як на Голодну багато зорок, то будуть позніє грібі”.

Отже, подібно до довгострокових прикмет прогнозування погоди у поліщуків та інших слов’янських народів існують значні відмінності при прогнозуванні врожаю. На них позначилися природно-кліматичні та господарські особливості розвитку слов’янських народів.

Проведене дослідження дає можливість зробити такі висновки. З’ясовано, що в короткотермінових прикметах поліщуки послуговувалися спостереженнями за небесними світилами, явищами природи, рослинним та тваринним світом тощо. Довгострокові прикмети, головним чином, прив’язані до народного календаря. Визначено, що серед метеорологічних прикмет велику групу складає прогнозування врожаю. Поліщуки, спостерігаючи за навколишнім середовищем, прагнули дізнатися про сприятливі умови майбутнього достатку. Досліджено, що народний досвід поліщуків у прогнозуванні погоди має багато спільного з іншими слов’янськими народами. Найбільша подібність простежена серед короткотермінових прикмет. Особливо багато відмінностей серед прикмет при прогнозуванні врожаю.

У цілому підтверджується можливість використання в якості показників строків проведення польових робіт і різних агротехнічних заходів. У зв’язку з цим доцільно уважніше розглядати традиційні спостереження і прикмети, які відносяться до сільськогосподарського виробництва, зокрема з точки зору науково-практичного значення.

1. Полесье и этногенез славян: Предварительные материалы и тезисы конференции. — М., 1983; *Гура А. В., Терновская О. А., Толстая С. М.* Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. — М., 1983; *Толстые Н. И. и С. М.* К вопросу о белорусско- (полесско-) болгарских этнолигвистических соответствиях // Бюлетин за съпоставително изследване на бъелгарские език с други язици. — София, 1976; Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья. — Минск, 1987; Полесье. Материальная культура. — К., 1988; Київське Полісся: (Етнолінгвістичне дослідження). — К., 1989; Полісся: Етнікос, традиції, культура. — Луцьк, 1997; Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. І. Київське Полісся. — Львів, 1997 та інші.

2. *Гринченко Б. Д.* Этнографичские материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. — Чернигов, 1895. — Вып. І; *Василенко В. И.* Метеорология и земледелие по украинским народным воззрениям с программой для собирания материалов. — Полтава, 1902; *Кравченко В.* Этнографические материалы, собранные В. Гр. Кравченко на Волыни и в соседних с ней губерниях // Труды Общества исследователей Волыни. — Житомир, 1911. — Т. 5; *Кравченко В.* Звичаї у селі Забрідді та по деяких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині: Етнографічні матеріали, зібрані Кравченком Васильом. — Житомир, 1920; *Максимович М. А.* Собрание сочинений. — К., 1877. — Т. ІІ; Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским русским географичким обществом. — СПб., 1872. — Т. І.

3. *Агринский К.* Русские народные приметы о погоде и их значение для практической метеорологии и сельского хозяйства. — Саратов, 1899; *Ушаков Д.* Материалы по народным верованиям великоруссов // Этнографическое обозрение. — 1896. — № 2-3; *Смоленский А. В.* Сборник народных примет о погоде. — М., 1913.

4. *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. — Витебск, 1877; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукоў. — Менск, 1930.

5. *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie pryrody / Zbior wiadomosci do antropologii krajowej wydawany staraniem Komisyi Antropologicznej Akademii Umiejetnosci w Krakowie. — Krakow, 1881. — T. V; *Kolodziejczyk E. Z.* Andrychowa. Wierzenia i przesady. — Lud. — 1910. T. XVI; *Rybowskie M.* Diabel w wierzeniach ludu polskego (z okolic Biecza). — Lud. — 1906. — T. XII; Rok polski w zyciu, tradycyi s piesni. Predstawil Zygmunt Gloger. — Warszawa, рік видиння невідомий.

6. *Вацов С.* Народна метеорология. Сбирка от български народни поговорки, пословици, правила и предсказания за времето. — София, 1900.

7. *Sochan P.* Co si slovensky lud o dazdi rozprava // Slovenska nedela. — 1930. — № 2, 9, 11; Ake bude pocasie? Hospodarsky kalendar. — 1926. — № 13; Zvierata — proroci pocasia // Narodny hlasnik. — 1901. — № 34.

8. *Яковлев Г.* Пословицы, поговорки, крылатые слова, париметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогожского уезда // Живая старина. — 1905. — Вып. I-II; *Антипов В. А.* Народные приметы, касающиеся погоды и сельского хозяйства // Живая старина. — 1901 — Вып. I.; *Левицкий А.* Церковно-приходская летопись села Глубочка, Житомирского уезда, Волынской епархии // Волынские епархиальные ведомости. — 1898. —№ 33, 34.

9. *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. — Т. II — СПб., 1905; Т. IV. — СПб., 1905; *Ермолов А.* Народные приметы на урожай. — СПб., 1912.

10. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі ІМФЕ). — Ф. 15-3, од. зб. 214, арк. 55.

11. *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья... — С. 217.

12. *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость... — Т. IV. — С. 284.

13. *Там само.* — С. 64.

14. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. — Ф. 15-3, од. зб. 206, арк. 71; Ф. 1-5, од. зб. 481, арк. 2.

15. *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость... — Т. IV. — С. 96.

16. Рукописні фонди ІМФЕ. — Ф. 15-3. Спр. 214. Арк. 45-47.

17. *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны... — С. 94.

18. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. — Ф. 1-5, од. зб. 402, арк. 32.

19. *Руднев В. В.* Этнометеорология // Советская этнография. № 4. — 1990. — С. 51.

20. *Максимович М. А.* Собрание сочинений. — Т. II. — К., 1877. — С. 466.

21. *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны... — С. 17.

22. *Зайковский В. Б.* Народный календарь восточных славян // Этнографическое обозрение. — № 4. — 1994. — С. 54.

23. *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья... — С. 211.

24. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. — Ф. 1-5, од. зб. 402, арк. 117.

25. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. — Ф. 1-5, од. зб. 482, арк. 190.

26. *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от грома в Полесье // Обряд и обрядовый фольклор. — М., 1982. — С. 50-53.

27. *Ушаков Д.* Материалы по народным верованиям великоруссов // Этнографическое обозрение. № 2. — 1896. — С. 197.

28. *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья... — С. 189.

29. *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость... — Т. II. — С. 16.

30. *Там само.* — С. 17.

31. *Шаповалова Г. Г.* Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор / Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. — Ленинград, 1974. — С. 128.

32. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. — Ф. 1-5, од. зб. 403 (1), арк. 63.

33. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. — Ф. 1-7, од. зб. 716, арк. 72.

34. *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость... — Т. II. — С. 17.

35. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. — Ф. 1-5, од. зб. 403 (1), арк. 50.

36. Е*рмолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость... — Т. II. — С. 17.

37. *Там само.* — С. 354.

38. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ. — Ф. 1-5, од. зб. 402, арк. 2.

Київ

Folk Meteorology is an integral part of the system of knowledge of the inhabitants of Polissya. Polissya is justly evaluated as one of the archaic areas of Slavonic world. It is Polissian statements on material and spiritual culture, language, social and family life, etc., that turn to be a starting point in reconstruction of the most ancient stages in the development of Slavs. Folk experience in weather forecasting has a lot in common with other Slavonic nations. The greatest number of common features is traced in short-termed weather signs. Especially many differences are found in the signs of harvest forecast, that is caused by climatic and economic peculiarities of the development of Slavonic folks.

"ДНЕВНЫЕ ЗАПИСКИ" ЯКОВА МАРКОВИЧА ЯК ДЖЕРЕЛО ДО ВИВЧЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ЧОЛОВІЧОГО ОДЯГУ XVII-XVIII ст.

Þë³ÿ ÍÀѲÍÍÈÊ

Український народний одяг є однією з найважливіших складових матеріальної культури народу, опредмеченням його духовних традицій і світогляду. У цьому контексті великий інтерес становить дослідження українського чоловічого костюма XVII-XVIII ст. як джерела вивчення соціально-економічних особливостей суспільства. Саме в цей період формується самобутній національний костюм.

Чоловічий одяг XVII-XVIII ст. увібрав у себе і трансформував деякі риси західноєвропейських і східних костюмів. Одяг козацької верхівки за кроєм мало чим відрізнявся від одягу польської шляхти і російського дворянства.

Докладно істориками і етнографами вивчався одяг запорізьких козаків. Найбільш повні дані з цього питання знайдемо у праці відомого українського історика Д. Яворницького[1]. Автор пише про вбрання козаків, шляхи формування козацького костюма. Чоловічий одяг нижчих верств суспільства XVII-XVIII ст. детально розглядає О. Воропай[2]. О. Апанович[3] у своїй статті описує складові козацького вбрання, згадує про козацькі прикраси та зачіски. Найбільш ґрунтовними дослідженнями з історії українського костюма є праці К. Матейко[4] та Т. Ніколаєвої[5].

Багато цінного матеріалу з даного питання містять щоденники представників провідної верстви суспільства – козацької старшини XVII-XVIII ст. Ці наративні джерела дають можливість краще зрозуміти світогляд тогочасних людей, перебіг історичних подій, безпосередніми учасниками яких були самі автори.

Сучасні дослідження вже не можуть обмежуватися характеристикою соціально-економічних структур, зовнішніх описів суспільства, його культури. Більш важливими стають знання про окрему людину тієї чи іншої епохи з особливостями її характеру, специфікою поведінки, звичаями тощо. Усі ці, на перший погляд, дрібнички стали суттєвим доповненням у дослідженні конкретної людини, її побуту. Тому метою даної статті є аналіз щоденника "Дневные записки" Якова Марковича як джерела для дослідження складових українського чоловічого одягу XVII-XVIII ст., матеріалів для його виготовлення.

Велику допомогу у започаткуванні численних публікацій наративних джерел надав колишній чернігівський губернський провідник дворянства О. М. Маркович, "що вважався першою особою в Малоросії, яка оцінила історичне значення родинних паперів"[6]. Саме з його ініціативи було надруковано "Дневные записки" діда, Генерального підскарбничого Якова Марковича. Праця вийшла у 1859 році. У вступній частині О. Маркович пише: "Записки Якова Марковича не всегда в одинаковой степени любопытны, одинаково могут служить для изучения истории края, показывают обычаи, нравы и т. д."[7].

Яків Маркович народився у 1696 році, його батько за часів Єлизавети мав чин Малоросійських військ Генерального обозного. Навчався Яків Маркович у Київській академії. За старанне навчання користувався особливою повагою ректора Академії Феофана Прокоповича.

"Служение Яков Маркович начал знатнымъ войсковымъ товарищемъ и находился, какъ говорили тогда, при боку гетманскомъ, то есть при особѣ его" (Ч. І, С. 7). Брав участь у Хотинському поході, де був призначений у "счетную комиссію Малороссійскимъ первымъ членомъ". У 1740 році обіймав посаду Генерального підскарбничого. Як державний діяч, "имел вліяніе на участи народовъ или государствъ" (Ч. І, С. 7). Став свідком багатьох історичних подій, які детально описує у щоденнику.

Яків Маркович був освіченою людиною, знав єврейську, латинську мови, вивчав французьку, любив читати філософські і богословські твори, цікавився медициною. Коло його інтересів безмежне. Це і бджільництво, скотарство, садівництво, хліборобство тощо. Активно займався торгівлею.

У його щоденнику детально описано шляхи надходження тканин, вказано їхню ціну, іноді – з якою метою буде використано матерію.

"Возвратились посланные въ Гданскъ. Спорадили для меня покупку: атласу кровавого да папужаго 24 локтя, сукна 10 лок., гудзиковъ (пуговицъ) 18; шпонки золотыя" (Ч. І, С. 259).

Надходили товари із Німеччини: "Староста мой повернулся изъ Кенигсберга и привезъ штуку полотна швабского и карунокъ золотыхъ и серебряныхъ (Ч. І, С. 391).

Тканини купували і на місцевих ярмарках, зокрема згадується Іллінський ярмарок у Ніжині, ярмарок у Ромнах. Залежно від вартості тканини, за її назвою та кольором можна встановити, для якого одягу її використовували – повсякденного чи святкового.

"Купилъ у Грека Нъжинского Федоса 13 локоть парчи красной золотой богатой, по 4 руб. 20 коп., да алого канивацу 13 локоть по 8 гривенъ" (Ч. І, С. 380). "Купил гродетуру локоть по 53 коп. да бархату черного, локоть по 2 рубля" (Ч. ІІ, С. 205).

Про те, наскільки дорогими чи дешевими були тканини на той час, дізнаємося з іншого запису: "Въ степу продали 200 овецъ по 30 коп." (Ч. ІІ, С. 268), "Староста купилъ корову за 1 рубль 80 коп. и двух свиней по 90 коп." (Ч. ІІ, С. 288).

У щоденнику згадується багато видів тканин, але найчастіше – сукно, атлас, полотно. Крім того, є згадки про штоф, оксамит, парчу, шовк, тафту, златоглав, білокос та ін. Часто до назв додавали місце виготовлення тканини: "Купил полотна, разбитаго ивановского 3 штуки за 18 зол." (Ч. І, С. 321), "Ровницкому далъ я сукна французкого на портище" (Ч. ІІ, С. 254), або називали за технологією виробництва: "Кунтушъ тридцатоваго (т. е. сукна въ тридцать нитокъ)" (Ч. ІІ, С. 253).

Найрізноманітнішим за кольорами був атлас: блакитний, зелений, кривавий, папужий, червоний. Більш стриманих кольорів – сукно.

"Купилъ я по 4 1/2 локтя суконъ: пунцоваго по 12 зол., перцоваго по 9 зол., блакитнаго по 9 зол. и съраго 5 лок. по 7 золотыхъ" (Ч. І, С. 410). Також є згадки про сукно "темне съ краснаю искрою" (Ч. ІІ, С. 22).

Найбільш поширеними з компонентів одягу були кафтан та кунтуш. "Привезли мнъ отъ жены, изъ Глухова: кунтушъ легкій, кафтанъ атласовый желтый, шпонекъ 2 золотых и пр." (Ч. І, С. 277). "Брату далъ я на кафтан атласу венецкого 13 локоть, и 5 локоть сукна" (Ч. І, С. 232). Іноді кунтуші підбивали дорогим хутром, такі речі дуже цінувалися та передавалися у спадок. Автор описує випадок, коли під час поділу майна тітки Якова Марковича Анастасії Скоропадської між родичами виникала суперечка. "С. Лизогубъ подал своей претензіи въдомость, именно: 5000 червонныхъ, маетности Черниговскія всъ, пудъ серебра, кунтушъ зеленый оксамитный съ мъхомъ и другихъ два, 1000 овецъ, кобылъ и коровъ по 100" (Ч. І, С. 345). Як різновид кунтуша, згадується напівкунтуш.

У щоденнику є відомості і про інший одяг: шлафрок і напівшлафрок. "Покроили мнъ шлафрок съ пуговицами съ поль – 13 локтя атласу" (Ч. І, С. 325). Такий одяг носила козацька сташина, до якої належав і автор. Крім того, автор описує верхній одяг найманих робітників – "кожухъ белый простой".

Сорочки мають дві назви – "сорочка" і "кошуля". "В лазнъ мылся, и рубашку новую сестра дала" (Ч. І, С. 342).

Серед головних уборів поширені шапки. "Пошиты мнъ две шапки: черная баранковая и бълая аксамитная, съ соболемъ и с кистями" (Ч. І, С. 313). Мало місце запозичення деяких головних уборів з Росії. "Привезли мнъ изъ Москвы 2 картуза, одинъ черный бархатный – за 6 р., а другой суконный за 2 рубля (Ч. І, С. 353). З Москви привозили також цінні хутра і рукавиці. "Купилъ рукавицы лосинныя за 80 коп. Купил хутро черное сибирковое" (Ч. ІІ, С. 97). Получилъ я изъ Москвы покупки: мъхъ лисій 15 рубл., 3 пары чулокъ..." (Ч. ІІ, С. 290).

Важко встановити, для кого було придбане взуття. "Лозовскій купилъ сапогъ мужскихъ 10 паръ, за 3 рубля, а 3 женскихъ за 75 коп." (Ч. І, С. 387). Цікава різниця між вартістю чоловічого і жіночого взуття.

Комплекс костюма доповнювався поясом. "Привезъ Петро изъ степу поясовъ черных, поясовъ плетеныхъ красныхъ, желтыхъ" (Ч. ІІ, С. 289). "Куплъ у секретаря Толмачова персідский съ серебром поясъ за 20 рублей" (Ч. І, С. 211). Пояси були досить дорогими, оздоблювалися коштовними металами.

У щоденнику також описано комплекс одягу найманого робітника. Приймаючи на службу, господар з'ясовував, у якому одязі наймит працюватиме. Якщо одяг був хазяйський, то чітко перераховували всі його складові.

"Съ должниковъ въ шинках задолжавшихся взяли въ отслугу: двухъ в Сухоносовку на годъ по 20 рубл. 50 коп. и одежда, третьяго сторожить туда на годъ въ Переровинцы сторожемь за 6 рубл., безъ одежды" (Ч. II, С. 256).

"Приняты на службу молодики школяры: Грицко Манченко, которому въ годъ: кунтушъ, шитый тузинковый кафтанъ киндяковый, кошуль 2 пары, штаны свитные, чоботъ 2 пары, рукавицы, поясъ, шапка и 1 рубль; Федоръ Мовчановскій, которому в годъ: 3 рубля, тузинку на кунтушъ, на кафтанъ, мусаблесу краснаго, чоботъ 2 пары, кошуль 3 пары, байбарокъ съ покрытьемъ киндяковым, убранье свитное" (Ч. II, С. 251).

Комплекс чоловічого вбрання доповнювався прикрасами, але в щоденнику згадується лише перстень. "Родитель подарилъ мнѣ перстень смарагдовой съ 6 діамантиками на благословение" (Ч. I, С. 34). Перстень згадано не як цінну ювелірну прикрасу, а як оберіг. У поході він мав захищати від злої долі.

У документі перелічено такі елементи чоловічого костюма: натільний — сорочка, верхній — кунтуш, кафтан, напівкунтуш; головні убори — шапка, картуз; пояси, чоботи. Крім того, згадано такий чоловічий одяг, як шлафрок та напівшлафрок. Серед прикрас згадано перстень як оберіг. Немає згадок лише про поясний одяг представників вищих прошарків тогочасного суспільства. Серед поясного одягу найманих робітників згадуються штани.

Одяг шили з дорогих тканин. Порівнюючи ціни на одяг і домашню худобу, бачимо, що в середньому один лікоть тканини коштував стільки ж, скільки й корова. Дуже різноманітним був одяг за кольором, оздоблювався ґудзиками, позументом. До нього ставилися дуже дбайливо, цінували, дорогий — передавали у спадок. "Отъ родителя пріъхалі, взять племянницъ моихъ въ Ромны, для пересушенья одежды ихъ родителей" (Ч. II, С. 205). Власноруч доглядали речі, ретельно зберігали. Гардероб постійно поповнювали новими речами, шили, купували, дарували. "Сукна мнъ пошиты: кунтуш попелястый отъ родителя, а кафтанъ красный съ моего атласу" (Ч. I, С. 222).

Для найманих працівників одяг також шили або купували. "Петру повару Въжевській купилъ кафтанъ нъмецкій сърого сукна за 2 рубля съ полуполтиною" (Ч. II, С. 291).

Отже, як бачимо "Дневные записки" Якова Марковича є цінним джерелом для вивчення історії, економіки, психології та медицини XVII-XVIII ст. Але особлива наукова цінність праці полягає у тому, що вона є джерелом для вивчення повного комплексу українського чоловічого костюма вищого соціального прошарку українського суспільства.

1 *Яворницький Д. І.* Історія запорізьких козаків. — Львів, 1990. — Т. 1. — С. 156-172.

2 *Воропай О.* Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. — К., 1991. — Т. II. — С. 348-420.

3 *Апанович О.* Козацьке панство походжає // Українська культура. — К., 1993. — № 3-4. — С. 15-17.

4 *Матейко К. І.* Український народний одяг. — К., 1977. — 222 с.

5 *Ніколаєва Т. О.* Історія українського костюма. — К., 1996. — 176 с.

6 *Лазаревский А.* Предисловие // Сулимовский архив. Фамильные бумаги Сулим, Скоруп и Войцеховичей XVII-XVIII в. — К., 1884. — С. 4.

7 *Маркович Я.* Дневные записки Малороссійскаго подскарбія Генерального Якова Марковича. — Москва въ типографіи В. Готье, 1859. — Ч. I. — С. 6.

Ukrainian Folk clothing is one of the most important elements of the material culture of the folk. Men's clothing of the 17th-18th Centuries is an interesting object for studying social-economic particularities of the society of this era. It contains some features of the East and West European costumes (for instance, Ukrainian Cossack's clothing includes elements of the Russian and Polish nobility). In 1859 the work "Day Notes" written by Yakov Markovych was published. This diary among other useful information contains a lot of descriptions of men's clothing of his time. This publication is a valuable source for the study an average men's life style and gives us a chance to learn more about the society through individuals.

ВІДГОМІН ВІКІВ

Ì èõàéëî ÃÓÖÜ

Минуло 120 років від дня народження Остапа Лисенка — відомого українського музикознавця, хорового диригента, педагога і громадського діяча, сина Миколи Лисенка — основоположника нової української музики, славетного нашого композитора, фольклориста (записав і обробив близько 500 українських народних пісень), диригента, піаніста, педагога і активного суспільно-громадського діяча.

В Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (в архіві П. Козицького, ф. XXXIX, № 853) зберігається машинопис автобіографії з підписом Остапа Лисенка та список його наукових праць (названо 14 одиниць). Тут же є й автограф листа О. Лисенка до П. Козицького.

Подаємо автобіографію О. Лисенка так, як її він написав.

"Лисенко Остап Миколайович

Народився 1885 року.

Вчився в Петербурзькій консерваторії в 1906-1908 рр. і в Київському музично-драматичному інституті ім. М. В. Лисенка по відділу диригентсько-хоровому з 1926 по 1929 р. Працював в середніх школах м. Києва і самодіяльних гуртках (Військовій школі, фабриках, вузах). З 1930 року по 1940 р. З 1945 по 1951 р. працював як ст. викладач у Львівській держ. консерваторії, а з 1951 р. в Київській держ. консерваторії. Викладає курс народної музичної творчості, історії української і зарубіжної музики. З 1952 року завідує Кабінетом-музеєм М. В. Лисенка при Київській консерваторії (Кабінет-музей М. В. Лисенка заснований у 1947 році. На його базі в 1980 році відкрито Київський меморіальний будинок-музей М. В. Лисенка на вул. Саксаганського, 95 (Прим. *М. Гуця*). Веде науково-дослідну роботу з життя, громадської і творчої діяльності М. В. Лисенка. Громадська робота О. М. Лисенка: лекції про українську класичну музику в клубах, будинках культури, філармонії, концертах — у Львові, Львівській обл., Києві. Є членом товариства по розповсюдженню наукових і політичних знань (музична секція).

Є головою ревізійної комісії місцевого комітету консерваторії"[1].

Автобіографія не датована.

У 1941-1942 роках Остап Лисенко був ректором Київської музичної академії, де, як зазначає упорядник текстів, ілюстрацій, коментатор, автор передмови та анотованого покажчика книжки "Микола Лисенко. Листи" (К., 2004. — С. 634), "Зарахувавши студентами, врятував багато молоді, що потрапила в оточення під Києвом у 1941 р."[2]

Остап Лисенко любив молодь і відчував себе в її середовищі щасливим. Молодь теж любила свого чуйного педагога-гуманіста. Ось що пише студентка Львівської консерваторії М. Ільницька (Тіпакова) у своїх цікавих спогадах під назвою "Що нагадало фото", опублікованих у № 4 журналу "Музика" за 1989 рік на с. 6, де вміщена пам'ятна світлина педагогів Львівської консерваторії ім. М. В. Лисенка з українськими композиторами (1944-1945 рр.), на якій бачимо таких відомих діячів української культури, як Філарет Колесса, Микола Колесса (його син), Левко Ревуцький, Станіслав Людкевич, Василь Барвінський (директор Львівської державної консерваторії ім. М. В. Лисенка, що відсидів потім майже 15 років у Сибіру), славетна Соломія Крушельницька та ін.

"Не можу, — пише М. Ільницька, — не згадати ще одну людину, котра теж зафіксована на фото. Це Остап Миколайович Лисенко (син композитора Лисенка, ім'ям якого названа Львівська консерваторія). Всі, хто слухав у нього курс історії української музики в ті роки, певно, зберігають у своїй душі такі ж світлі й теплі спогади. Надзвичайно добрий і чуйний, він, здавалося, нікого не міг засмутити і ніколи не оцінював іспит нижче чотирьох балів.

У деканаті часто йому робили закид на величезну кількість п'ятірок в екзаменаційному листі. "Я вас не примушую запам'ятовувати дати і навіть прізвища, — говорив він студентам. — Це все забудеться, а якщо буде потрібно, то знайдете в книгах і конспектах. А от любити своє рідне мистецтво, народну пісню я повинен вас навчити". І треба визнати, що це йому вдалося певною мірою"[3].

Подібні схвальні думки про Остапа Лисенка висловлюють і студенти Київської кон-

серваторії. Так, С. Бутко в стислій ювілейній статті про О. Лисенка до 80-річчя від дня його народження, надрукованій в часописі "Культура і життя" від 15 липня 1965 року (с. 3), торкаючись педагогічної діяльності О. Лисенка та його популярності серед студентів, пише: "Про нього (Остапа Лисенка. — *М. Г.*) з вдячністю говорять його колишні учні, нині відомі артисти — Дмитро Гнатюк, Євгенія Мірошниченко, Ніна Міссіна, Микола Кондратюк, сьогоднішні його вихованці — студенти консерваторії, де Остап Миколайович викладав історію української музики та народну музичну творчість і завідував Кабінетом — М. В. Лисенка…

- Я щасливий, що працюю з молоддю. Ці веселі дівчата і хлопці роблять і мене молодим, — каже Остап Миколайович, і численні зморшки на його обличчі розгладжуються в добрій усмішці"[4].

Так, О. Лисенко був щасливий з молоддю, був щасливий у своїй улюбленій праці, виховуючи молоде покоління. Але так було не завжди. Остап Лисенко зазнав чимало й гіркого за своє життя. Він належав до передової української інтелігенції, якій за часів більшовицького тоталітаризму в Україні доводилось зазнати чимало горя — злиднів, безробіття…

В Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (архів Дзбановського. — Ф. 67, № 189) зберігається хвилюючий лист О. Лисенка до режисера і першого постановника опери М. Лисенка "Тарас Бульба" Лева Штейнберга. Лист датований 1. X. 1924 р. (писаний російською мовою). У листі є сповнені трагізму рядки, які не можна читати спокійно:

"Я хочу просити Вас, Леве Петровичу, якщо, звичайно, Вам не буде важко і якщо Ви вважатимете доцільним, — порушити у відповідних колах питання про тяжке матеріальне становище моє, — сина творця Української музики. Адже я вже 7-й місяць, як сиджу без роботи, будучи членом профспілки цукровиків, відслужив вірою і правдою Радянській владі понад 3 роки, і, незважаючи на, здавалось би, пошанування роду нашого, незважаючи на заслуги батька перед Украї[ським] народом, не можу ніяк отримати служби, — на моєму утриманні хвора дружина і двоє малих дітей. Нині становище моє настільки препаскудне, що загрожує найближчим часом надзвичайно поганими наслідками для мене і моєї родини і єдина моя надія на Харків, а раптом він краще поставиться, ніж київські земляки, які не виправдали надій. Ніяких дотацій і "допомоги" — не хочу просити, прошу ж і думаю, що маю законне право просити, надати мені можливість "людського існування", конкретно висловлюючись — дати мені роботу в одному з київських закладів"[5] (арк. 2).

Помер О. Лисенко 1 жовтня 1968 року в Києві.

* * *

Остап Лисенко був улюбленцем батька і його першим помічником. Допомагав Миколі Віталійовичу організовувати концерти камерної музики, був його правою рукою у всьому. Із-

Ð³çäâî 1915 ð. Õîð êëóáó "Ðîäèíà" òà ìåäïåðñîíàë ãîñï³òàëþ äëÿ ïîðàíåíèõ ç Ãàëè÷èíè.
Â öåíòð³ - Î. Ì. Ëèñåíêî - êåð³âíèê õîðó

див у гастрольні подорожі по Україні разом з батьком, у тому числі й Полтаву в 1903 році.

Протягом багатьох років Остап Лисенко досліджував творчу спадщину свого батька. У журналі "Радянська музика" (1941. – № 2. – С. 36-41) Остап Лисенко вмістив свою працю "З листування М. В. Лисенка: До історії друкування першого випуску збірника українських народних пісень в обробці М. В. Лисенка".

В 1964 році в Києві виходить із друку книжка "М. В. Лисенко. Листи", яку упорядкував і прокоментував Остап Лисенко, а вступну статтю до неї написав Максим Рильський.

Максим Рильський, який високо оцінив підготовлену до друку працю Остапа Лисенка, зазначив, що листи Миколи Лисенка, який був "могутньої сили композитор, блискучий піаніст і хоровий диригент"[6], невтомний збирач і гармонізатор народних пісень, що "поставило його в перші ряди музичних фольклористів світу"[7], мають велику історичну та громадську вагу. А сам Микола Лисенко, за словами М. Рильського "не шукав ніколи шумливої кар'єри, не вганяв за славою віртуоза, яку, розуміється, міг здобути, а тим паче – за сполученим із такою славою багатством"[8], але безкорисливо служив своєму народові й "стояв у центрі тогочасного культурно-громадського життя України, спілкувався з найвидатнішими діячами прогресивного і революційно-демократичного напряму, був оточений шаною й славою по сей і по той бік Збруча – тодішнього кордону між Наддніпрянською Україною, що входила до складу царської Росії, і Україною Наддністрянською – частиною Австро-Угорщини"[9].

А на підтвердження своєї думки про популярність М. Лисенка серед наших краян, яку мав шану в них, М. Рильський зазначає, що про це "свідчить той факт, що коли 1908 року відкрився в Києві, з дозволу "властей предержащих", Український клуб, якого нелегко було добитись, то на голову цього клубу одностайно обраний був Микола Віталійович"[10].

М. Рильський згадує "вечори камерної музики в Українському клубі, де головував Лисенко. На цих вечорах Микола Віталійович виступав і як соліст, і як учасник ансамблів, і мали вони, ці вечори, характер систематичної пропаганди класичної європейської музики"[11].

За пропозицією М. Лисенка Остап взяв на себе в Клубі організацію та керівництво дитячим хором. До речі, в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (архів Дуб'янського, ф. 100, № 34) зберігається лист-мініатюра, адресований артистові Іллі Дуб'янському, від 7 вересня 1912 року.

"Шановний Добродію! – пише Остап Лисенко артистові, – Старшина Клубу приносить Вам щиру дяку за ласкаву готовність виступити в концерті Клубу в неділю, 9-го сього вересня. Дуже раді будемо послухать Вас і просимо прибути на концерт о 8 год. веч.

З пошаною О. Лисенко"[12].

Повертаючись до згаданої передмови, відзначимо, що М. Рильський наголошує ще й на такому важливому питанні, як глибоке розуміння М. Лисенком душі нашого народу, його філософії, його нетлінних духовних скарбів – пісень та інших фольклорних жанрів, які нині полонять світ.

"Він гаряче закликає: "...Вчіться на сірій свитині, на грубій сорочці, на дьогтяних чоботях: там бо душа Божа сидить!"

І в іншому місці: "Боже, Боже, яка то велика потреба музикові (музикантові. – *М. Р.*) й разом народникові (тобто, демократові. – *М. Р.*) повештатися поміж селянським людом, зазнати (спізнати. – *М. Р.*) його світогляд, записати його перекази, споминки, згадки, прислів'я, пісні й спів до їх (тобто мелодії. – *М. Р.*)!" І далі: "Фольклор – це саме життя!"

Ці висловлювання свідчать не тільки про широчінь духовного кругогляду Лисенка, а й про щирий його демократизм та глибоку людяність"[13], – підкреслює М. Рильський, який шкодує, що до книжки ввійшли тільки листи М. Лисенка і немає листів до нього, а з М. Лисенком листувалися, як свідчить книжка, багато видатних постатей нашої культури, як-от: Іван Нечуй-Левицький, Іван Франко, Володимир Шухевич, Михайло Комаров, Володимир та Олександр Барвінські, Іван Пулюй, Григорій Маркевич, Борис Познанський, Борис Грінченко, Михайло Коцюбинський, Марія Заньковецька, Ганна Барвінок, Любов Яновська, Анатоль Вахнянин, Петро Сокальський, Фотій Красицький, Микола Аркас, Дмитро Яворницький, Філарет Колесса та багато інших.

Цікавими автобіографічними штрихами Максим Рильський доповнює згадану працю Остапа Лисенка, які проливають світло на те, як Микола Лисенко, якого М. Рильський дуже любив, уважно ставився до молодих талантів, особливо тих, хто цікавився музикою. "Дуже мені шкода, — писав М. Рильський, — що не зберігся єдиний лист геніального творця "Музики до "Кобзаря", адресований мені. Я був тоді гімназистом-підлітком і виявив потяг до музики, якому так і не судилося розгорнутись. Старші брати мої намислили купити мені піаніно і звернулися по пораду щодо вибору інструмента до друга нашого батька, щирого приятеля нашої родини Миколи Віталійовича. Микола Віталійович не тільки вибрав для мене піаніно, а й написав мені — хлопчикові — листа, в якому звертався до мене як до дорослого, описуючи властивості того інструмента, звучання його в різних регістрах і т. ін. Дуже це характеристична риса для любого, незабутнього Миколи Віталійовича!

Пам'ять про той лист я навіки зберіг у вдячному серці"[14].

У 1967 році з-під пера Остапа Лисенка виходить у світ праця "Сонце української музики: До 125-річчя з дня народження Миколи Лисенка", упорядкований ним збірник "Неопубліковані вокальні твори М. Лисенка". У 1968 році Остап Лисенко видрукував упорядкований ним збірник "М. В. Лисенко в спогадах сучасників".

Остап, як і його батько, був великим гуманістом: у міру своїх можливостей він допомагав людям у скрутні хвилини їхнього життя. А як патріот України, невтомно дбав про розвиток її культури. У стінах Київської консерваторії він багато років завідував Кабінет-музеєм свого батька.

Матеріалами, зібраними Остапом Лисенком, користувалися й користуються студенти навчальних музичних закладів під час написання курсових і дипломних робіт, аспіранти — в процесі праці над дисертаціями.

Із вдячністю згадую цю прекрасну інтелігентну й високодуховну людину, яка й мені допомагала своїми цінними порадами й матеріалами, коли я писав розвідку "Лисенко і пісенна культура народів Югославії".

Остап Лисенко, з яким я познайомився десь на початку 60-х років минулого століття, мав тоді понад 70 років. Був середнього зросту, худенький. Хоча літа й посріблили йому голову, та мав добру пам'ять. Його ясні очі дивилися привітно. Спілкуватися з ним було надзвичайно цікаво. Вражали його шляхетність, аристократизм його духу й безмежна любов до України. Я відчував щастя, що пізнав цю прекрасну людину. Мені, на той час аспіранту Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії Академії наук України, який очолював Максим Рильський, Остап Лисенко дав чимало цінних порад щодо моєї наукової роботи. Інколи розмовляли ми на літературно-мистецькі та життєві теми. Шкода тільки, що далекий час стер з моєї пам'яті окремі цікаві факти, про які розповідав мені Остап Миколайович. Але все ж таки дещо запам'яталося. Остап Миколайович із захопленням розповідав мені про свого батька, якого дуже любив, підкреслював його велику вимогливість до себе. Наприклад, навіть такий хоровий твір як "Вічний революціонер" на слова Івана Франка, написаний Миколою Лисенком у бурхливий революційний 1905 рік, коли створено й хор-марш "Гей, за наш рідний край" на слова Володимира Самійленка, не в усьому задовольняв його автора, хоч, як знаємо, цей твір високо оцінений вченими-музикознавцями, під час виконання його присутні проймаються високим пафосом слів і музики (а іноді й підспівують) і слухають твір стоячи.

Остап Лисенко залишив нам цікаві спогади про свого батька, що вперше вийшли окремою книжкою в 1957 році в Києві. Передмову до книжки написав Максим Рильський, який високо оцінив працю Остапа Лисенка, доповнивши її цікавими фактами. "Дивний випадок: якраз на ту хвилину, коли я сів писати ці рядки про спомини О. М. Лисенка, — засвідчує М. Рильський, — хвилі радіо донесли до мене звуки фортепіанної баркароли Миколи Лисенка на тему пісні "Пливе човен, води повен". Донесли — і перенесли мене в той давній час, коли я, зачарований хлопчик, слухав цю поетичну п'єсу в виконанні самого композитора, і я побачив знову його прекрасну сиву голову, якою він мав звичай злегка похитувати в такт музиці чи своїм думкам, його натхненне обличчя, його руки, що він ними з особливою, трохи старомодною грацією дотикався клавішів. Ці ласкаві руки в та-

ких речах, як знамените лисенківське "Гей, не дивуйте", вміли викликати з грудей рояля цілу бурю, бурю з громом і блискавками, бурю великого народного гніву"[15].

І, продовжуючи свої спогади, М. Рильський називає видатних українських діячів культури, пов'язаних із постаттю Миколи Лисенка: "Згадався мені, – стверджує поет, – той час, згадались друзі й приятелі Миколи Віталійовича, згадався могутній Микола Садовський, згадався Платон Цесевич у розквіті сил, що під акомпанемент Лисенка виконував в Українському клубі його "Реве та стогне Дніпр широкий", згадався виступ у тому ж клубі улюбленця й вихованця Лисенка і учня славетного Мишуги – Михайла Микиші, згадався той єдиний раз, коли мені довелось побачити Лисенка як хорового диригента на традиційному шевченківському концерті, згадалась та любов, з якою ставився літній уже композитор до своїх учнів і майбутніх наступників – Кирила Стеценка та інших... Згадалось мені, з яким захопленням стрічала на концертах, на різних зборах Миколу Віталійовича передова українська й російська інтелігенція, зокрема молодь... Відчувалось, що зустрічають вони не тільки великого композитора, а й видатного, невтомного громадського діяча, яким і справді був автор "Тараса Бульби" все своє життя..."[16]

А коли книжка спогадів вийшла з друку, її теж високо оцінив читач. Із цього погляду є цікавий лист з Вінницького педінституту Володимира Страшкевича до Остапа Лисенка (лист не датований, зберігається в архіві В. Страшкевича, ф. 140, № 114 Відділу рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського).

"Шановний Остапе Миколайовичу! – пише В. Страшкевич. – Спасибі Вам за Ваші спогади про незабутнього Миколу Віталійовича. Ваша книга увійде в історію української культури як цінні мемуари. Змальований в ній образ геніального композитора-громадянина виховуватиме покоління.

Ваша книга викликає низку згадок у людей старшого віку про вшанування Миколи Віталійовича у Львові... Читаю і пригадую, як промовцеві, що вітав його словами: "Це святий чоловік!", М. В. подав репліку: "Хіба що є турецький..." – дотепна принагідна цитата з відомої української приказки.

Півстоліття відділяє нас від столипінської реакції творця в ті гнітючі часи непохитного в своїх переконаннях музики "Вічного революціонера". Яка стійкість... Чи пам'ятаєте, як тоді, коли ми збирали автографи відомих громадян, звернулися були до Миколи Віталійовича, щоб і він дав автограф до альбому? Сподівалися, звичайно, що від композитора матимуть запис якоїсь музикальної фрази. А Микола Віталійович власноручно записав в альбом: "Єднайтеся, братайтеся, катам в руки не дайтеся!"... Та це живий заклик всіх людей доброї волі наших часів. Чудово!!

В. М. Страшкевич"[17].

Ця книжка, яка неодноразово перевидавалася у різних редакціях, мала назву: "М. В. Лисенко. Спогади сина".

Нижче пропонуємо читачеві четвертий розділ з цієї книжки (четвертого, прижиттєвого видання), де йдеться про участь Миколи Лисенка у важливій події в житті українського народу – відкритті пам'ятника Іванові Котляревському в Полтаві 1903 року, на яку з'їхався майже весь цвіт тогочасної української інтелігенції. Остапові Лисенку, який супроводжував тоді батька, було 18 років.

Підкреслимо, що Микола Лисенко високо цінував творчість Івана Котляревського, написав чудову музику (вокально-симфонічний твір) на слова Тараса Шевченка "На вічну пам'ять Котляревському", а також обезсмертив у музиці знамениті "Енеїду" та "Наталку Полтавку" Івана Котляревського, які навічно ввійшли до золотого фонду української культури.

Микола Лисенко був одним із найактивніших громадсько-культурних діячів, що брали участь у підготовці й проведенні загальноукраїнського свята з нагоди відкриття пам'ятника Іванові Котляревському в Полтаві 1903 року. Він докладає чимало зусиль і вимагає цього від інших, аби це свято відбулося на високому мистецькому рівні, щоб воно і ґрунтувалося на міцних наукових засадах та мало яскраво виражений загальноукраїнський національний характер.

М. Лисенко підтримує думку великого українського вченого Павла Житецького, щоб наукову доповідь про Івана Котляревського підготував і виголосив талановитий молодий український науковець, автор вагомого дослід-

ження про творчість Івана Котляревського, що отримало високу оцінку в науковому слов'янському світі, Іван Стешенко. Тільки про це треба негайно сповістити І. Стешенка, бо час не жде, "бо вважайте на російське пекло, — наголошує композитор в листі до Григорія Маркевича від 11 серпня 1903 року, — цю роботу, котру він зробить під доглядом Житецького, він повинен послати Вам, а Ви — попечителю Київського округа, на його розгляд і утверджение, і тоді лишень він буде мав право її читати публічно. Скільки ж це часу потрібно на ці метаморфози?! Все залежить од Вас, кунктаторів, щоб "спасти отечество"[18].

Микола Лисенко надавав великої ваги цьому першому національному українському святу, цій важливій події у європейському світі. Про це переконливо свідчать його листи 1903 року до полтавського громадсько-культурного діяча Григорія Маркевича. З них видно, як М. Лисенко цікавиться навіть подробицями наступного свята, радиться з Г. Маркевичем щодо підготовки програми урочистого концерту, складу виконавців, підказує, кого з артистів залучити до цієї важливої події, в які костюми повинні бути одягнені артисти і водночас запитує, чи дозволять виступати їм в українських національних строях, відстоює рідне слово, яке повинно звучати на цьому святі, а не чуже, пропонує запросити на свято сербів, чехів, поляків, болгар та представників інших європейських народів, звертає увагу на влаштування гостей у помешканнях; запитує Г. Маркевича, чи будуть на це свято запрошені хоч по одному або ж по два представники з волості та чи будуть на цьому святі роздавати присутнім, зокрема учням, портрети і життєпис Івана Котляревського. М. Лисенко неодноразово нагадує Г. Маркевичу, аби своєчасно послати запрошення на свято — не пізніше, як за два місяці до нього.

Ось уривок із листа М. Лисенка до Г. Маркевича, писаного 9 липня 1903 року: "...Любий земляче Григорію Іпатовичу! Одібрав Вашого листа з запрошенням на відкриття пам'ятника, на брання участі. Дякую за пам'ять і шану. Як дасть Бог, буду жив і здоров, то радо братиму участь...

Кепська справа, що у Вас у Полтаві нема ні голосів, ні людей, які б стали до помочі у таку важну хвилину свідомого становища України. Не можна Вам — просіть добродія Різенка знайти голоси серед семінарської молоді, хіба не озвуться, щоб укомплектувать собою хор на славу славного Полтавця? Дак ловіть же їх та приглашайте. Без оркестру годі святкувати. Нема в Полтаві — їдьте в Харків до Іллі Ілліча Слатіна, до Сокальського, наймайте симфонічний оркестр, нехай прибуде в августі перед 30, днів за 2-3 для зрепетирування, асигнуйте на це гроші. А то ж як? Хіба казенні та городські повинності платити? Ні, це плата на українське свято, а не на провінцію російську"[19].

Київ

1 Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. — Ф. XXXIX, № 853.
2 *Лисенко М.* Листи. — К., 2004. — С. 634.
3 *Ільницька (Тіпакова) І.* Що нагадало фото. — К., 1989. — № 4. — С. 6.
4 Культура і життя. — 1965. — 15 липня. — С. 3.
5 Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. — Ф. 67, № 189.
6 *Лисенко М. В.* Листи. — К., 1964. — С. 5.
7 *Там само.*
8 *Там само.*
9 *Там само.* — С. 6.
10 *Там само.*
11 *Там само.* — С. 10.
12 Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. — Ф. 100, № 34.
13 *Лисенко М. В.* Листи. — С. 9.
14 *Там само.* — С. 11.
15 *Лисенко О.* М. В. Лисенко: Спогади сина. — К., 1957. — С. 3.
16 *Там само.*
17 Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. — Ф. 140, №114.
18 *Лисенко М. В.* Листи. — С. 375.
19 *Там само.* — С. 365.

Îñòàï ËÈÑÅÍÊÎ

СВЯТО В ПОЛТАВІ

Нарешті ми їдемо в Полтаву. Позаду роки чекання, турбот, неспокою, зв'язаних із спорудженням пам'ятника Іванові Котляревському, зачинателеві, батькові української літератури, авторові "Енеїди" і "Наталки Полтавки".

Чого тільки не навидумували царські держиморди, чиновники-крючкотвори, аби "не допустити", "заборонити" перший пам'ятник українському письменникові на території імперії – тюрми народів.

Царський уряд довгий час не давав дозволу на спорудження пам'ятника. А потім, давши вже дозвіл, зробив усе, щоб затягнути, а то й зовсім провалити його відкриття. Так, наприклад, було оголошено, що збір громадських коштів на пам'ятник можна проводити лише в межах Полтавської губернії. Мстили народному співцеві пани та підпанки, нащадки тих старшин, яких у змальованому Котляревським пеклі "за те там мордували і жарили з усіх боків, що людям льготи не давали і ставили їх за скотів". Засідаючи в полтавській міській думі, вони тихою сапою підкопувались під саму ідею ювілею, всіляко намагались звести нанівець справу спорудження пам'ятника.

Прогресивним діячам культури – полтавцям, серед яких було багато друзів батька (Панас Мирний, Г. Маркевич та ін.), – багато довелося витратити сил, щоб довести будівництво пам'ятника до кінця.

Так, зокрема, щоб добитись остаточного дозволу влади, Г. Маркевич на одному з засідань міської думи нагадав про активну, енергійну участь Котляревського в ополченні 1812 року (Котляревський, як відомо, сформував 5-й козацький полк). Зрозуміло, після цього владі було вже незручно заборонити пам'ятник патріоту, герою 1812 року. Мій батько знав усе це з листів Панаса Мирного, Маркевича та інших полтавців.

Відкриття пам'ятника Котляревському, першого пам'ятника українському письменнику в царській Росії, було для батька, як і для всіх чесних людей на Україні, великою подією.

- Треба, щоб це свято нашої культури стало святом всенародним, святом усієї України, – часто повторював він, поринувши з головою у підготовку програми великого урочистого концерту та інші заходи, пов'язані з цією подією.

Пам'ятаю, як домагався батько, щоб на свято були обов'язково запрошені наші, як він казав, кревні брати-галичани.

Який крик і галас підняли тут деякі "верноподданные" полтавські пани, праві земці (учасники різних чорносотенних банд):

- І на постріл не пускати галичан, тих австрійських шпигунів, сіячів "вредных мыслей".

Полтавський губернатор таки заборонив був участь у святі галичан, та вийшло інакше.

...Батько настільки був заклопотаний підготовкою до свята, що додому щодня приходив опівночі. Коли йшлося про громадську справу, він забував і втому, і своє хворе серце.

У дні підготовки до ювілею, хоч доводилось воювати чимало з "криводержавієм", батько вражав своєю вірою, бадьорістю. Взагалі оптимізм був чи не найхарактернішою рисою його характеру. Ніхто з друзів і домашніх ніколи не чув від нього того нудного песимістичного скиглення, за яким люди часто ховають свою душевну спустошеність. Сила творчого духу буяла в ньому, і, може, тому він ніколи не втрачав енергії, надії. Той, хто приходив до нього побитий життям, дріб'язковими сварками, суєтою, нерідко повертався з вірою в серці.

Звичайно, як і в кожної живої людини, у нього були свої вади. З надмірною добротою і мало не дитячою довірливістю уживалась в ньому така ж надмірна запальність. Спалахував одразу, мов сірник, увесь червонів, хоч іноді провина й не варта була того грізного гніву. Батько знав свою ваду і, як міг, боровся з нею, вдаючись до улюбленого ним рецепту: перше, ніж у гніві вимовити слово, – сім раз проведи язиком по піднебінню. Але злопам'ятним він не був ніколи. Як скоро спалахував, так скоро й відходив. Заздрість, підступ, холодну злобу, обмову зневажав, як щось найбридкіше. Найчастіше справедливий гнів його викликали боягузтво, зрада товариству, суспільній справі.

"І все те боїться, холопствує, продає букву за буквою. І чого воно боїться, і кого боїться? Того, що все вирива до останнього, і, вириваючи, викрадаючи, ще і в морду б'є. Адже

ж од його ні ласкою, ні бійкою довіку нічого не вимантачиш, бо треба ж хоч і єзуїтством, хоч азіатським лукавством одбирати, викрадати своє. Скажете — це ж дріб'язок; коли ж усе велике самі продали, проґавили, проспали, так треба ж хоч за дріб'язок чіплятись. Нас і ненавидять, зневажають вороги, що ми — чиновні душі на законном, легальном основанії своє продаємо, зубами не вириваємо, не виборюємо. Шевченко каже: "Схаменіться, недолюдки, багном не оскверніте образ Божий!!"*

Глядіть же, не проґавте Слов'янщини: чехів, сербів, поляків, болгар і інших. Здобудьте адреси їх знаменитих осіб й інституцій. Європу теж".

Отак писав батько в своєму листі до Г. І. Маркевича, обурений тим, що "свинячі рила городського самоуправління" Полтави та місцеві члени ювілейної комісії збираються "разом з урядом утопити наше свято у багнюці" і зробити його "келейно, для себе".

"...Що ви собі думаєте?.. З Галичини пишуть і кажуть, що не чують нічого з Полтавщини... Я послав ще в іюні всі адреси Київські, Львівські і які в голову прийшли, а ви досі нікому нічого не написали. Це ж зрада!"

Страшне слово "зрада", боляче ранить воно чесну людину. У нестримному гніві Микола Віталійович і не подумав, що Маркевич, який стільки зробив для ювілею, може образитись. А саме так і трапилось. І Микола Віталійович не впадає в амбіцію, а одразу відгукується таким щирим словом, що хмаринка в його стосунках з Маркевичем одразу розсіюється.

"Простіть, простіть, простіть, — вибачте, друже любий, коханий Григорію Іпатовичу, за різкі слова, які зроду "ad hominem" (по щирості) не малися мною в замірі".

Але й у цьому листі, вибачаючись за невільну різкість, Микола Віталійович не поступається головним: "Коли я писав так різко, то мав на увазі виключно комісію славетну, а не Вас, бо вона ж довела до скандалу, засилаючи запросини за місяць до свята, тямлючи добре, що це ж глухе літо, коли в городах нікого нема. Значиться, треба було рахувати, що за 2-3 місяці розіслати, щоб люди примілі зібратися, обміркувати, вибрати делегата, написати адресу. Ну а тепер що ж буде з цього дива? Ну хіба ж це не зрада справі?!"

Прекрасний був батько в хвилини гніву. Не знав він ні в чому половини. Як любив, то вже всім серцем, а коли ненавидів — то теж по-справжньому. Таким був і в дружбі, і в будь-якому "общественному" ділі, за яке брався. Як грати — так грати, співати — так співати. "Без оркестру кантати у вас не буде, не дам... — писав він тому ж Маркевичу. — Нема чого мене просити, щоб я "снизошел" на келейне виконання душ 80 хору під акомпанемент фортепіанчика".

На цей раз батькові довелося взяти на себе досить-таки важкі зобов'язання. З Києва весь хор не повезеш, і він змушений був дбати про підготовку двох частин хору — київської і полтавської. Оркестр був київськй. Репетиції йшли водночас і в Києві, і в Полтаві — за однією програмою.

І ось нарешті позаду щоденні репетиції, клопоти, тривоги. Ми їдемо в Полтаву! У нашому вагоні, здається, представники усього літературного й артистичного Києва: солісти опери, Карпенко-Карий, Садовський, Саксаганський, хор батька, громадська делегація з великим вінком, що буде покладений до підніжжя пам'ятника. Батько на рідкість бадьорий, веселий.

- Радий я за свого земляка (так називав він Котляревського). Адже як не хитрували

Начальники, п'явки людськії,
І всі прокляті писарі,
Ісправники все ваканцьові,
Судді і стряпчі безтолкові,
Повірені, секретарі, —

що не вигадували підлі родичі, а прийшлось їм, як мовив би пан Возний, теє-то як його, відступити. Пам'ятник батькові нашому, зачинателю письменства українського і театру, стоїть і стоятиме віки.

Всі у вагоні зустріли цю імпровізовану промову Миколи Віталійовича дружними оплесками.

З великою, неприхованою любов'ю говорив він всю дорогу про Котляревського.

- Великий правдолюб і народолюб, він перший оживив літературу і сцену словом народним. Вже цим він заслужив нашу вічну шану.

* Неточно. У поемі Т. Шевченка "І мертвим, і живим, і ненарожденним землякам моїм в Україні і не в Україні моє дружнє посланіє" ці слова звучать так:

Схаменіться, недолюди…
Умийтеся! образ Божий
Багном не скверніте

(*Шевченко Т.* Кобзар. — К., 1963. — С. 306-307).

Розповідав батько і про те, що вивчив напам'ять майже всю "Енеїду" ще студентом, і тут же став декламувати окремі фрагменти знаменитої поеми. Не витримав і Михайло Старицький, вступив у змагання з ним. Не знаю, чи хто коли читатиме так "Енеїду"!

Почав Михайло Петрович, добре пам'ятаю, з третьої частини поеми. Услід за Енеєм, парубком моторним, провів він нас по всьому пеклу. Скупий на жести, Старицький всі свої почуття — ненависть, зневагу — вкладав у голос, інтонацію, то в'їдливу й насмішливу, то грізну.

Всім старшинам тут без розбору,
Панам, підпанкам і слугам,
Давали в пеклі добру хльору,
Всім по заслузі, як котам.
Тут всякії були цехмійстри,
І ратмани, і бургомістри,
Судді, підсудки, писарі,
Які по правді не судили
Та тільки грошики лупили
І одбирали хабарі.
І всі розумні філозопи,
Що в світі вчились мудрувать;
Ченці, попи і крутопопи,
Мирян, щоб знали научать;
Щоб не ганялись за гривнями,
Щоб не возились з попадями,
Та знали церков щоб одну;
Ксьондзи до баб щоб не іржали,
А мудрі звізд щоб не знімали, —
Були в огні на самім дну.

Мені здається, що саме це читання допомогло мені більше, ніж будь-коли раніше, усвідомити, якою викривальною, гострою сатирою на панів була "Енеїда". Хоч деякі панки-літературознавці не бачили в ній нічого, крім "травестійно-бурлескного кривляння".

З особливою майстерністю читав, точніше, грав, Старицький сцени на Олімпі. Перед нами, мов живі, постали такі небожественні боги й богині, розпусні, вічно п'яні, ненажерливі й жорстокі, як і земні боги — царі. Захоплений змаганням з Старицьким і прилюдно визнаючи свою "поразку", батько ні на хвилину не забував про мету подорожі, не переставав дбати про святковий концерт. В дорозі він улаштував аж дві "генеральні" співанки вже "а капела", стежив навіть за тим, щоб хто з хористів, не дай Бог, не застудив собі горло.

- Пам'ятайте, друзі, не одна Полтава, вся Україна слухатиме нас. Думаю, що все буде гаразд, — підбадьорював він усіх.

В розмовах, співах, декламаціях час минув непомітно. Ось і Полтава. Уквітчана, святкова. Нас зустрічає делегація полтавської інтелігенції. Батька запрошує до себе один з найактивніших місцевих громадських діячів — адвокат Дмитрієв. В той же день батько, не гаючись, звів обидві частини хору (київську і полтавську), потім хор з оркестром і співаками-солістами. Треба було поспішати. Співанка продовжувалась кілька годин. Нарешті батько заспокоївся.

- Досить на сьогодні, друзі. Здається, все буде гаразд.

На вулицях Полтави гомін, святковий натовп. Тільки й чути: "Ось як! І Садовський з трупою прибув", "І ви приїхали? Як довго, добродію, ми не бачились", "А галичани, дивись, теж тут".

Батькові ні на хвилину не було спочинку: то треба делегацію зустріти, то ще раз обміркувати важливу деталь у програмі концерту. І він всюди встигав, радий, що може чимсь допомогти. Саме таке життя він любив, почував себе, як риба в воді, занурюючись у гущавину бурхливого громадського моря, в яке, хай на короткий час, перетворилась старенька, тиха Полтава.

...Настав час відкриття пам'ятника.

На майдані — тисячі людей, найбільше селян, що прибули навіть з найвіддаленіших сіл Полтавщини.

Коло п'єдесталу — організатори свята, члени земства і міської думи, а навкруги гості з усієї України. Так тихо, що, здається, чути, як б'ються сотні сердець. Ось і стрічка перерізана. Падає покривало.

З високого постаменту озирає натовп Іван Котляревський, ще зовсім молодий. Мабуть, так він виглядав, коли писав перші розділи своєї вічно живої "Енеїди". Як водиться, почались промови — і процедурно-офіціальні, і щирі, сердечні... Біля промовців стояли "невідомі", одягнені в цивільне вбрання. Всі знали — вони стежать, щоб, як попереджено заздалегідь, ніяких крамольних "зажигательных" промов не було.

Після офіціальної частини пани поїхали, і одразу не стало видно фраків, багатого жіночого вбрання. Усе заполонив квітчастий одяг полтавського села. Плахти, запаски, вишивані сорочки буквально обліпили підніжжя пам'ятника, а між ними, мов дуби серед берізок, виділили-

ся статечні, поважні селяни в чумарках і брилях. То рідні брати і сестри "Наталки Полтавки", онуки й правнуки старої Терпилихи прийшли, щоб уклонитись низько своєму співцеві.

Починалось бабине літо. Стояв напрочуд теплий серпневий день. Освітлений яскравим промінням, зігрітий сонцем і народною любов'ю, бронзовий Котляревський ласкаво посміхався людям, яким служив і вірою, і правдою все своє життя. Ця "неофіціальна", непередбачена програмою зустріч народу з Котляревським найбільше схвилювала батька. Якісь незнайомі люди підходили до нас, цілувались з батьком, як на Великдень, поздоровляли...

Того ж вечора відбулось урочисте засідання міської думи з промовами, звітом по спорудженню пам'ятника і, що виходило за рамки офіціальної сторони, із змістовною промовою про художньо-літературне значення творів І. П. Котляревського і його заслуги. На кінець засідання – проголошення і читання привітань, які надійшли від багатьох установ і окремих осіб.

На другий день свят, 31 серпня, відбувся загальнодоступний літературно-музичний ранок комісії народних читань, що складався з читання біографії Котляревського, фрагментів з його творів, "туманних картин", пов'язаних з життям і діяльністю поета, вокальних номерів з "Наталки Полтавки", уривків з "Енеїди", ілюстрованих теж туманними картинами".

Вдень відбувся бенкет-обід, влаштований містом для почесних гостей. Організатори бенкету з поваги до Котляревського вирішили повторити знаменитий "обід у Дідони".

Чого тільки не було на довжелезних дубових столах:

Тут їли різнії потрави,
І все з полив'яних мисок,
І самі гарнії приправи
З нових кленових тарілок:
Свинячу голову до хріну,
І локшину на переміну,
Потім з підлевою індик;
На закуску куліш і каша.
Лемішку, зубці, путрю, квашу,
І з маком медовий шулик.
І кубками пили слив'янку,
Мед, пиво, брагу, сирівець,
Горілку просту і калганку,
Куривсь для духу яловець.

За обідом знову, як водиться, виголошувались промови, тости. Та надто вже різношерста була публіка. Навіть "обід Дідони" не допоміг, не надав зустрічі невимушеного дружнього характеру. Батька, як почесного гостя, посадили поруч з головою думи, і видно було по ньому, що він з нетерпінням чекає кінця обов'язкової, та мало приємної для нього процедури. Батька тягло "до своїх".

Від офіціальних бенкетів, зборів він відпочивав у товаристві Панаса Мирного і Нечуя-Левицького, М. Старицького, В. Самійленка, у дружніх розмовах з П. Саксаганським і Карпенком-Карим та з галицькими делегатами.

Полтава стала в ці дні "столицею", центром української культури. То тут, то там в будинках полтавців, де зупинились видатні письменники, артисти, виникали стихійні збори, дискусії про політичне та громадсько-культурне життя на місцях. Вся Полтава святкувала офіціально, тому і неофіціальні збори, де частенько-таки виголошувались "крамольні", не дозволені на території Російської імперії промови, обійшлись без інцидентів.

Пам'ятаю одні такі "стихійні" збори. Зібралось багатенько полтавців-інтелігентів. Зайшла мова про "війну" за пам'ятник Котляревському, про підлі маневри "правих" членів думи.

- Що казати, – не витримав батько, – немало ще у нас людців, які цураються свого народу, слова рідного. Плазують перед "криводержавієм", п'ють горілочку, розважають себе анекдотами "про дурного хохла" і називають себе малоросами. Але, слава Богу, є ще в Полтаві справжні люди. їм хотів би я нагадати слова нашого великого земляка Івана Котляревського:

Де общеє добро в упадку,
Покинь отця, покинь і матку,*
Лети повинність ісправлять!

- Все ж гадаю, що таке велике для України свято, як відкриття пам'ятника Іванові Котляревському, повинно розкрити очі багатьом. – Тут батько процитував Шевченкові пророчі слова:

Незрячі прозрять...
Німим отверзуться вуста,
Прорветься слово, як вода,

* Неточно. В "Енеїді" І.Котляревського цей рядок звучить так:

Забудь отця, забудь і матку.

(*Котляревський І.* "Енеїда". – К., 1989. – С. 140)

І дебрь-пустиня неполита,
Зцілющою водою вмита,
Прокинеться…

В залі Просвітительського товариства імені Гоголя відбувся урочистий вечір, присвячений Котляревському. У першому відділі було показано "Наталку Полтавку". М. Л. Кропивницький грав виборного Макогоненка, М. К. Садовський — Миколу, І. К. Карпенко-Карий — возного Тетерваковського, С. В. Тобілевич — Терпилиху. Молоді виконавці — Л. П. Ліницька (Наталка) і А. А. Жулинський (Петро) теж виявились гідними партнерами своїх вчителів, корифеїв української сцени.

Полтавців нелегко було здивувати "Наталкою Полтавкою". Вони знали напам'ять не те що всі пісні, а кожну репліку. Та з тієї хвилини, коли на сцені з'явився Карпенко-Карий — Возний, у залі ні на хвилину не вщухав сміх. Карпенко-Карий — Возний, статечний, повний поваги до своєї власної особи, серйозно вірив у все те, що він робив або говорив на сцені. І свою знамениту пісеньку "Всякому городу нрав і права..." він проспівав серйозно, я б сказав, побожно, як "Отче наш".

Крім Возного, мені найбільше сподобався Садовський — Микола, живе втілення волелюбства, вірності, природної дотепності, чудових рис народу українського. Він одразу завоював серця глядачів особливою простотою, щирістю, сердечністю.

Починається другий, концертний відділ вечора. На святковій сцені в національному вбранні учасники хору: синіють широкі козацькі штани, червоніють польові маки на вишитих сорочках.

Ось і батько у незмінному диригентському фраку. Мить — і блискуча диригентська паличка злітає вгору... Лунають перші звуки оркестрового вступу кантати "На вічну пам'ять Котляревському".

Ця кантата на слова Шевченка по-справжньому урочисто прозвучала в Полтаві. Я стояв на сцені за хором і весь час спостерігав за батьком. Як тільки заграв оркестр, він, здавалось, зовсім забув про залу, про святкове оточення. Кожен рух, вся його постать були звернені до хористів і оркестрантів.

"Соловейком" названо в кантаті Котляревського. Глибоким сумом пройнятий голос соліста:

Сонце гріє, вітер віє
З поля на долину,
Над водою гне з вербою
Червону калину.
На калині одиноке
Гніздечко гойдає.
А де ж дівся соловейко?
Не питай: не знає.

Хор, ніби відповідаючи солістові, урочисто співає славу, стверджує безсмертя поета:

Все сумує — тільки слава
Сонцем засіяла.
Не вмер кобзар, бо навіки
Його привітала.

Коли дійшли до величного фіналу і весь хор урочисто заспівав:

Будеш, батьку, панувати,
Поки живуть люди.
Поки сонце з неба сяє,
Тебе не забудуть, —

немов буря пронеслась по залі і всіх підняла з місць. Довго не вщухали оплески, захоплені вигуки. Стоячи вшанували посланці всієї України великих творців вічно живого слова — Шевченка, Котляревського і творця полум'яних звуків — Миколу Лисенка. Підбадьорений такою незвичайною зустріччю, хор з неменшим піднесенням виконав історичну пісню часів Богдана Хмельницького "Гей, не дивуйте, добрії люди".

Закінчився вечір живою картинкою, де був показаний Котляревський в колі героїв своїх творів. Полтавці піднесли батькові великий вінок. Немало теплих і щирих слів було сказано йому в той вечір. З великим успіхом поздоровив його і Панас Мирний.

Шанування Котляревського вилилось у початок святкування 35-річного ювілею творчої діяльності Миколи Лисенка, яке незабаром відзначала вся Україна.

м. Київ

The article is dedicated to the 120th anniversary of Ostap Lysenko, the great Ukrainian musicologist, a choral conducter, a pedagogue and a public figure, M. Lysenko's son. The author reconstructs his portrait as a master and a public figure. O. Lysenko's autobiography, the recollections of his colleagues and pupils are given as well. A chapter from the book by O. Lysenko "Festivities in Poltava" about the building of Kotlyarevskyj monument is also published.

НОВЕ ВИДАННЯ ПРО РОДИНУ ШУХЕВИЧІВ

Ïàâëî ËÀÍÜÎ

Àðñåíè÷ Ï. ². Ð³ä Øóõåâè÷³â. – ²âàíî-Ôðàíê³âñüê, 2005. – 264 ñ.

У видавництві “Нова зоря” вийшло вже друге видання книги відомого вченого, доцента Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника Петра Івановича Арсенича “Рід Шухевичів” (Івано-Франківськ, 2005), що свідчить про попит на такого роду праці. У ній розкриваються життя і діяльність родини Шухевичів, розвінчуються фальсифікації про активних учасників ОУН-УПА – тема особливо актуальна в умовах постійної дихотомії між Сходом і Заходом України та має важливе значення у питанні виховання національної самосвідомості українців. Всім відомо, що жителі західних і східних областей дотримуються протилежних поглядів на одні й ті ж історичні події та особистості. Серед іншого, це питання офіційного визнання воїнів УПА борцями за незалежність України. Білі плями та наслідки свідомих фальсифікацій (насамперед історії України) і надалі залишаються джерелами хибних стереотипних уявлень про нібито відомі історичні постаті та їх діяння. Виправдовує себе сентенція: країна мусить знати своїх героїв. Саме тому необхідно ознайомити суспільство із правдою, можливо, без прикрас, правдою, якої не всі хочуть і бояться чути. Серед учених, хто присвятив свою діяльність висвітленню порушеної теми, П. І. Арсенич, чию книгу “Рід Шухевичів” маємо можливість запропонувати читачам.

Матеріал книжки цікавий і водночас викликає низку запитань, тобто робота не залишає байдужим. Читаючи про рід Шухевичів відчуваєш, що, незважаючи на історичну освіту, недостатньо обізнаний із життєдіяльністю людей, яким належить значна роль в історії України.

Книга читається легко, оскільки написана живою розмовною мовою, без нагромадження науково-словесних зворотів. Структуру праці складають розділи: короткий вступ, у якому подано нарис про походження роду Шухів (пізніше Шухевичів), детальні родоводи двох родин – Осипа та Юліана Шухевичів, з яких вийшли найвідоміші їх представники. На основі численних вітчизняних та закордонних архівних і опублікованих матеріалів П. Арсенич подає генеалогічний перелік роду Шухевичів та споріднених із ним сімей від початку XIX століття до наших часів. При цьому автор не обмежується констатацією дат і місць народження та смерті, а зупиняється на характеристиці життя та діяльності людей, яким вважає за доцільне приділити більшу увагу в дослідженні.

У наступних двох розділах-життєписах йдеться про найвідоміших Шухевичів. Перший присвячений життю та діяльності вченого В. О. Шухевича, другий – генералові Української Повстанської Армії Р. О. Шухевичу, відомому під псевдонімом Тараса Чупринки. Частина про Володимира Шухевича складається з кількох підрозділів, які характеризують різні грані його інтересів як етнографа та культурного і політичного діяча. Зацікавлять відомості про взаємини та співпрацю вченого з представниками тогочасної української інтелігенції: І. Франком, М. Ли-

сенком, Ф. Вовком, Ф. Колессою, Б. Грінченком, М. Коцюбинським, з якими він зустрічався як член НТШ і товариства Просвіта. Активний учасник політичних подій, видавець та редактор численних журналів, організатор львівського хорового товариства, популяризатор українського театру в Галичині, у книзі він розкривається насамперед як науковець. У своїй багатогранній діяльності Володимир Шухевич найбільше уваги приділяв етнографічним дослідженням та організації виставок і музеїв, де експонувалися предмети побуту гуцулів — одяг, вишивки, жіночі прикраси, музичні інструменти, предмети інтер'єра житла, твори різьбярства тощо. Окремий розділ книги П. Арсенича присвячено основній науковій праці В. Шухевича — п'ятитомному енциклопедичному виданню "Гуцульщина", яка на той час (на зламі XIX — XX ст.) була чи не єдиним ґрунтовним етнографічним дослідженням про культуру та побут українського субетносу гуцулів. Праця майже повністю базувалася на його власних спостереженнях та польових матеріалах і є цінним джерелом для вивчення культури гуцулів на сучасному етапі, коли багато її елементів зникло, а надто тепер, — із повсюдним поширенням маскультури.

У наступній частині книги автор розповідає про Романа Шухевича та деякі цікаві епізоди з життя легендарного генерала УПА, про трагічну долю його сім'ї в другій половині XX століття. На жаль, ця частина не така деталізована, як попередня, це скоріше огляд окремих віх життєвого шляху Тараса Чупринки.

У своїй праці П. Арсенич ставить за мету донести до широкого загалу інформацію про замовчувані раніше події та трагічну долю славетної родини, яка відіграла помітну роль у нашій історії, громадсько-політичному, науковому та мистецько-культурному житті України та за кордоном. На жаль, відносно невеликий обсяг книги не дає змоги детально зупинятися на окремих подіях, фактах чи особистостях, а тому працю слід сприймати як звід узагальнених відомостей про рід Шухевичів, з акцентом на висвітлення життя певних його представників. Слід зазначити, що перша частина праці — генеалогія роду — має науковий характер, а формат тих частин, де йдеться про конкретних учасників подій 20-30-х років XX ст., нагадує стислий варіант популярного колись у Радянському Союзі видання "Жизнь замечательных людей". Певним недоліком першої (родовідної) частини книги, на нашу думку, є відсутність графічного зображення генеалогічного дерева родини Шухевичів. Наявність останнього значно полегшила б сприймання матеріалу і дала змогу швидше зорієнтуватися в переліку імен та прізвищ. Втішило, що праця містить значну кількість фотографій та іншого ілюстративного матеріалу, тут наведено цікаві документи та спогади вихідців з родини Шухевичів.

Щодо зауважень до структури твору, вважаю більш доречним на майбутнє опублікувати родовід (генеалогічне дерево) Шухевичів окремою книжкою. Варто розширити життєписи найвідоміших Шухевичів — Володимира та Романа. Але слід зазначити, що, попри тематичну актуальність проблеми, хотілося б побачити її під дещо іншим, модернішим кутом зору, адже беззаперечне несприйняття набутків радянської доби може лише зашкодити об'єктивності. Загалом книга розрахована на широку аудиторію. Це скоріше науково-популярна публікація, а не суто наукова, що не применшує її цінності як видання краєзнавчого та науково-публіцистичного характеру.

Київ

ПРО ЗБІРКУ СОРОМІЦЬКОГО ФОЛЬКЛОРУ

²ííà ÃÎËÎÂÀÕÀ

Óêðà¿íñüê³ ñîðîì³öüê³ ï³ñí³ / Óïîðÿä., ïåðåäì., ïðèì. Ì. Ì. Êðàñèêîâà. – Õ.: Ôîë³î, 2003. – 287 ñ. – (Ïåðëèíè óêðà¿íñüêî¿ êóëüòóðè).

Традиційність — надзвичайно важлива складова фольклору. Традиційність мислення, побуту й поведінки дозволяє членам осередку зберегти свою фольклорну й ритуальну спадщину. Отже, традиційність — основа основ фольклору. Але нема нічого гіршого за занадто традиційний, консервативний погляд на певні речі вченого. Фольклорист не може бути консервативним і байдужим до нових перспектив у вивченні традиційної культури.

На наш погляд, збірка “Українські сороміцькі пісні” М. Красикова є свідченням бажання автора вирватися за межі традиційно-дозволеного рамками консервативної наукової спільноти, побачити сенс у текстах, які більшість вважає звичайною “порнухою”. Підхід автора збірки цілковито виправданий — еротичний, сороміцький фольклор існує. Його слід вивчати й фіксувати. Видатний вчений М. Бахтін, аналізуючи сутність народної сміхової культури, відзначав, що у фольклорних текстах космічне, соціальне та тілесне подаються у нерозривній єдності, як єдине живе ціле[1]. Отже, як в традиційних, найбільш давніх християнських ритуалах, так і в їх словесному оформленні (весільні пісні та танки, веснянки, купальські пісні, колискові, колядки та інші жанри обрядового фольклору), спостерігаємо нерозривну єдність космічного та тілесного. У деяких випадках ми маємо справу з найбільш традиційною формою сарказму — грубим, примітивним висміюванням “низу”, що особливо характерне для пізнішої культури “карнавалу”. М. Бахтін зазначав, що в народній свідомості карнавал був своєрідним тимчасовим визволенням від офіційної правди та існуючого соціального устрою, справжнім святом становлення, змін та оновлення[2]. У художніх формах цих текстів домінує “гротескний реалізм”, головною рисою якого М. Бахтін (який, принаймні, запропонував цей термін) вважає зниження — “перенос духовного, ідеального, абстрактного до матеріально-тілесного”, при цьому “верх” та “низ” мають суцільно топонімічний характер: верх — обличчя, голова, низ — репродуктивні органи, живіт, зад[3]. Отже, сороміцький елемент був і є органічною складовою народної творчості. На жаль, навіть фольклористи з великим досвідом експедиційної роботи, спілкування з виконавцями обурено відкидають певні тексти, не бажаючи вважати їх фактом національної традиційної культури. Але ми забуваємо про те, що, відкидаючи складовий елемент цілого, ми ризикуємо втратити й ніколи не віднайти первісний сенс інших складових. “Та це ж матюки”, — такого роду коментар, на наш погляд, є грубішим і образливішим, ніж тексти традиційної культури. А от глибше дослідження еротичного контексту фольклорних ритуалів та звичаїв дозволило Хведору Вовку, романтизуючи еротичний елемент українського весілля, зауважувати, що фалічний культ у весільних ритуалах і піснях виявлений в наївних формах, без прикриття й цинізму[4]. Отже, на одне й те саме явище можна дивитись з різних боків, вивчати його або зневажливо відносити до “нижчої” культури, намагатися зрозуміти його сутність або ігнорувати. Фольклорист має бути об’єктивним, уміти побачити суцільну картину світу за окремим текстом. Вчений відрізняється від пересічного читача вмінням не обурюватись фактом традиційної культури, а проаналізувати його та зберегти для майбутніх поколінь.

Збірка М. Красикова “Українські сороміцькі пісні” є дуже вчасною для української фольклористики. У світовій практиці до сороміцького фольклору ставляться спокійніше, — його фіксують, аналізують, видають. Наш менталітет вимагає від нас (навіть фахових фольклористів та етнологів) сором’язливого ставлення до сороміцького фольклору. Наслідком стає відсутність збірок, а відтак складається враження, що і явища не існує. Але воно не лише активно побутувало в традиційній культурі, було складовою головних подій в житті українського селянства (сороміцькі елементи в колядках, щедрівках, весільному обряді), а й продовжує активне побутування в сучасних осередках, знаходячи вихід у різних жанрах та формах традиційної творчості (сороміцькі анекдоти, пісні, частівки). Знан-

ня традиційного "сороміцького" фольклору, розуміння його символіки і контексту сприяє розумінню певних аспектів традиційної культури, національного характеру, національного гумору, а також символіки та семантики інших жанрів. У передмові до збірки М. Красиков досить аргументовано та послідовно розкриває необхідність знання еротичної символіки для правильного тлумачення традиційних текстів і ритуалів.

Сороміцький, еротичний фольклор є комбінацією давніх народних уявлень та пізнішого саркастичного переосмислення дійсності у художній формі. Гумор та сарказм у народній культурі — основні засоби впливу на аудиторію, ось чому найбільшої популярності та розповсюдження набувають сороміцькі тексти, у яких недозволених зон практично не існує. Згадаймо, що саме сороміцький фольклор нерідко обирає народ як засіб політичної боротьби. Образи сороміцького фольклору охоплюють всі сфери життя: родинне, побутове, політичне, соціальне.

Внаслідок цього народжуються тексти, які не наважуються повторити для збирачів навіть самі носії, а фольклористи, якщо і фіксують, не наважуються видавати та коментувати. І, якщо цнотливість виконавців та аудиторії цілковито природна та зрозуміла, незрозумілим видається бажання фольклористів "обійти" цю сферу побутування традиційного фольклору. Цнотливість фольклориста у даному випадку недоречна, тому приємно побачити сміливий крок нашого сучасника, який, всупереч загальному негативному ставленню до озвучення сороміцьких текстів, видав збірку, де представлені матеріали різних жанрів українського сороміцького фольклору. Важливо й те, що значну частину збірки складають тексти, зафіксовані самим автором під час експедицій, цікаво дізнатися про контекст та комунікативні обставини, за яких відбувалась фіксація текстів, щоб побачити, наскільки спонтанно побутує сороміцький фольклор у традиційному середовищі. Це перша збірка в сучасній українській фольклористиці, посилаючись на яку, можна стверджувати, що еротичні мотиви властиві традиційній фольклорній творчості й захиститися від нападок некомпетентних критиків, які стверджують, що сучасні сороміцькі тексти не є фольклором, бо "раніше такого не було".

Хочеться побажати авторові продовжувати фіксацію та видання текстів, до яких не звертались, або навмисно ігнорували попередники, тоді його праця стане справжнім кроком уперед для всієї української фольклористики.

1 *Бахтин М.* Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — М., 1990. — С. 25.
2 *Там само.* — С. 15.
3 *Там само.* — С. 26, 28.
4 *Вовк Хведір.* Студії з української етнографії та антропології. — Київ, 1995. — С. 207.

БІБЛІОГРАФІЯ ПРАЦЬ З НАРОДОЗНАВСТВА

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Арсенич П. Рід Шухевичів. — Івано-Франківськ, 2005. — 263 с.

Афанасьев А. Н. Мифология Древней Руси: Поэтич. воззрения славян на природу. — М.: ЭКСМО, 2005. — 608 с.

Білецький А. Міфи Далекого Сходу / Пер. з рос. Ю. Каверін. — К.: Основи, 2004. — 218 с.: ілюстр.

Виженко О. Є. Україна кохання. — К.: Деркул, 2005. — 280 с.: ілюстр.

Вінниччина фольклорна: Довідник / Обл. центр нар. творчості; Упоряд.: А. Подолинний, Т. Цвігун. — Вінниця: Книга-Вега, 2004. — 103 с.

Грузинські народні казки, прислів'я та приказки / Упорядкув., передм. та перекл. з груз. Р. Чілачави. — К.: Техніка, 2005. — 173 с. — (Нар. джерела).

Даркевич В. П. Народная культура Средневековья: Пародия в литературе и искусстве IX-XVI вв. — М.: ИТИ ТЕХНОЛОГИИ, 2004. — 328 с.: ил.

Дядищева-Росовецька Ю. Б. Фольклор. Мова. Поетична мова: Посіб. — К., 2005. — 128 с.

Єременко О. Українська балада XIX століття (історія жанру). — Суми: ВВП "Мрія-1" Лтд, 2004. — 215 с.

Журавлев А. Ф. Язык и миф: Лингвист. коммент. к тр. А. Н. Афанасьева "Поэтические воззрения славян на природу". — М.: Индрик, 2005. — 1004 с. — (Традиционная духов. культура славян. Соврем. исследования).

Ігрові веснянки / Упоряд., передм. і примітки Л. Єфремової; За заг. ред. М. Дмитренка. — К.: Видавець М. Дмитренко, 2005. — 208 с.: нот. — (Нар. творчість).

Іде звізда чудна: Колядки, щедрівки та віншівки / Упоряд. Н. Манько. — Львів: Свічадо, 2005. — 464 с.

Качалаба П. Персонажі української міфології в ілюстраціях. — Черкаси: Брама, 2004. — 79 с.: ілюстр.

Китова С. Родовід пісні "Малороссийские песни" Михайла Максимовича (1827 р.). — Черкаси: Брама, 2004. — 223 с.

Лаптева Л. П. История славяноведения в России в XIX веке. — М.: Индрик, 2005. — 848 с.

Лойтер С. М. Поэтика детского стиха в ее отношении к детскому фольклору. — Петрозаводск: Изд-во Петр. ГУ, 2005. — 216 с.

Максимович М. Листи / Упоряд. тексту та іл.; авт. вступ, ст. В. Короткий. — К.: Либідь, 2004. — 311 с.: ілюстр. — (Пам'ятки іст. думки України).

Матяш І. Катерина Грушевська: Життя і діяльність. — К.: Україна, 2004. — 399 с. — (Життя видатних людей).

Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. — М.: Индрик, 2005. — 336 с.

Моздир М. Володимир Лупійчук — співець українського козацтва / Відп. ред. С. Павлюк; НАН України. Ін-т народознавства. — Львів, 2005. — 144 с.

Над вертепом звізда ясна: Посіб. для підгот. Різдв. Вертепу / Авт. тексту Я. Коваль. — Львів: Афіша, 2003. — 47 с.: ілюстр.

Народна культура Поділля в контексті національного виховання: Зб. наук. праць Міжнар. наук.-практ. конф. / Вінниц. держ. пед. ун-т ім. М. Коцюбинського. — Вінниця, 2004. — 400 с.

Народні пісні в записах Григорія Ількевича / Упорядкув. Г. В. Дем'ян, Р. Ф. Кирчів; Вступ. ст., С. 5-18, Р. Ф. Кирчів. — Львів: Каменяр, 2003. — 141 с. — (Б-ка "Карпати").

Обрядові пісні Слобожанщини (Сумський регіон): Фольклорні записи та упорядкув. В. В. Дубравіна. — Суми: Університет. книга, 2005. — 446 с.: нот.

Пастушенко А. С. Українська пісенна спадщина Рівненщини і Тернопільщини. — Рівне: ПП ДМ, 2004. — 287 с.: ілюстр.

Просили батько, просили мати: Запис весілля в селі Шевченкове Кілійського району Одес. обл. / Записали: В. Шаргородська, К. Смаль; Упоряд. К. Смаль. — Чернівці: Зелена Буковина, 2005. — 144 с.: нот.

Росовецький С. Український фольклор у теоретичному висвітленні. Ч. 1. Теорія фольклору. — К., 2005. — 231 с.

Смоляк О. Весняна обрядовість Західного Поділля в контексті української культури. Ч. 1 / Наук. ред. С. Грица; НАН України. ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. — Тернопіль: Астон, 2004. — 295 с.

Стрілецькі пісні / НАН України. Ін-т народознавства; Упоряд. О. Кузьменко; Наук. ред. Р. Кирчів; Відп. ред. С. Павлюк. — Львів, 2005. — 640 с.: ілюстр.

Терлецький В. В. Михайло Максимович: (Сіверян. сторінки його життєпису). — Суми: ВАТ "СОД": Козац. вал, 2004. — 88 с.

Українські казки про тварин. — К.: Техніка, 2005. — 317 с. — (Нар. джерела).

Українські народні казки про тварин. — К.: Україна, 2004. — 192 с.: ілюстр.

Українські народні жартівливі пісні / Упорядкув. В. Єсипенка. — К.: Техніка, 2005. — 231 с. — (Нар. джерела).

Федущак М. Прикрашання квітами. Квітчання: погляд на окреме явище культури. — Івано-Франківськ: Лілея, 2004. — 60 с.: ілюстр.

Фетисова Л. Е. Традиционный восточнославянский фольклор на юге Дальнего Востока России (вторая половина XIX-начало XX в.): Адапционный аспект / Л. Е. Фетисов, Г. Г. Ермак, М. Б. Сердюк. — Владивосток: Дальнаука, 2004. — 192 с.

Худзей Ю. М. Пісні літературного походження Золочівщини та їх автори. — Львів: Каменяр, 2004. — 72 с.: ілюстр.

Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция. — М.: ОГИ, 2005. — 272 с. — (Нация и культура: Новые исследования: Фольклор).

Шевчук А. М. Український фольклор: (Звичаї та традиції, танець, народне мистецтво). — Житомир: Полісся, 2004. — 173 с.: ілюстр.

Язык фольклора: Хрестоматия / Сост. А. Т. Хроленко. — М.: Флинта, Наука, 2005. — 224 с.

ЕТНОГРАФІЯ

Астахова О. В. Свята та побут Слобожанщини / О. В. Астахова, Т. М. Крупа, В. А. Сушко. — Х.: Колорит, 2004. — 126 с.: ілюстр.

Баран В. Історичні витоки українського народу / В. Баран, Я. Баран. — К.: Генеза, 2005. — 123 с.

Босий О. Г. Священне ремесло Мокоші: Традиційна жіноча ритуальна символіка в українців / НАН України. ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. — Кіровоград, 2004. — 192 с.: ілюстр.

Буравський О. Поляки у другій половині XIX-початку XX ст. — Житомир: Вид-во ЖДУ, 2004. — 166 с.

Васильчук В. М. Німці в Україні: Історія і сучасність (друга половина XVIII — початок XXI ст.) / Київ. нац. лінгв. ун-т. — К.: КНЛУ, 2004. — 341 с.

Весільні обряди Рівненщини: Фолькл.-етногр. записи XIX — поч. XX ст. / З. Доленга-Ходаківський, П. Чубинський, В. Кравченко, С. Двораковський; Упорядкув. М. Борейко; Ін-т мистецтв Рівнен. гуманіт. ун-ту. — Рівне: Волинські обереги, 2004. — 139 с.: ілюстр.

Вівчарик М. М. Україна: від етносу — до нації: Навч. посіб. — К.: Вища шк., 2004. — 239 с.

Воропай О. Звичаї нашого народу: Етногр. нарис. — Х.: Фоліо, 2005. — 508 с. — (Перлини укр. культури).

Галичанець М. Українська нація: Походження і життя української нації з найдавніших часів до XI століття. — Тернопіль: Мандрівнець, 2005. — 368 с.

Галинский М. С. Энциклопедия Нового года и Рождества, или Большая книга о том, откуда пришел к нам волшебный зимний праздник, какие новогодние традиции существуют в разных странах, как встретить Новий год, чтобы оставаться счастливым все 365 дней. — М.: ОЛМА-Пресс, 2005. — 412 с.: ил.

Греки России и Украины / Сост., отв. ред. Ю. В. Иванова. — СПб.: Алетейя, 2004. — 624 с.: ил. — (Новогреч. исследования).

Гумилев Л. Конец и вновь начало: Попул. лекции по народоведению. — М.: АСТ, 2004. — 415 с. — (Ист. б-ка).

Гуржій О. І. Етнологічні осередки України в 20-х — на початку 30-х років XX ст: Нарис діяльності / О. І. Гуржій, М. Б. Прахіна; НАН України. Ін-т історії України. — К., 2004. — 248 с.: ілюстр.

Данилевська Н. Ой ти, калито, ой медовая: Календарно-обряд. дійство "Калита" / Н. Данилевська, М. Ткач. — К.: Укр. Центр духов. культури, 2004. — 70 с.: ілюстр.

Деннингхаус В. Немцы в общественной жизни Москвы: симбиоз и конфликт.1494-1941 / Пер. с нем. — М.: РОССПЭН, 2004. — 504 с.: ил.

Депортовані кримські татари, болгари, вірмени, греки, німці: Зб. док. (1998-2003) / Держ. ком. України у справах національностей та міграції; Упоряд.: Ю. Білуха, О. Власенко. — К.: Абрис, 2004. — 247 с.

Джонсон П. Історія євреїв. — К.: Альтернативи, 2004. — 704 с.

Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. праць. Вип. 17. — К.: Унісерв, 2004. — 138 с.

Етнічна історія народів Європи: Зб. наук. праць. Вип. 19. — К.: Унісерв, 2005. — 155 с.

Етнографія України: Навч. посіб. / За ред. С. А. Макарчука. — 2-ге вид., переробл. і доп. — Львів: Світ, 2004. — 518 с.

Етнокультурні процеси в українському урбанізованому середовищі XX століття: Зб. наук.-теорет. ст. / Голов. ред. С. П. Павлюк. — Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2004. — 182 с.

Етнологія. Фольклористика. Культурологія. Кн. 1: Доп. і повідомлення / НАН України. ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, Міжнар. Асоціація етнологів. — Донецьк; К.: Вид-во Асоціації етнологів, 2005. — 335 с. — (VI Міжнар. конгрес україністів).

Етнонаціональні структури українського суспільства: Довідник / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. — К.: Наук. думка, 2004. — 343 с.

Жмуд Н. В. Народна педагогіка як етноформуючий чинник: Автореф. дис. ... канд. іст. наук / НАН України. ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. — К., 2005. — 20 с.

История культуры народов мира: Обычаи и нравы. Костюм. Украшения. Предметы быта. Вооружение. Храмы и жилище. — М.: ЭКСМО, 2005. — 345 с.

Калоев Б. А. Осетины: Ист.-этногр. исследование. — 3-е изд., доп., перераб. — М.: Наука, 2004. — 471 с.

Камінська Н. Костюм в Україні від епохи Київської Русі до XXI століття / Н. Камінська, С. Нікуленко. — Х.: Золоті сторінки, 2004. — 207 с.

Кобаса О. Від Братства до Союзу: До 90-ліття поселення українців у Вілліямстовні (1915-2005). — Пряшів; Вілліямстовн: Карпати, 2005. — 46 с.: ілюстр.

Константинова С. С. Этнология: Учеб. пособие. — М.: РИОР, 2005. — 80 с.

Кюізеньє Ж. Етнологія Європи / Перекл. Л. Вахніна, М. Венгренівська; Наук. ред. Г. Скрипник. — К.: ІМФЕ, 2005. — 135 с.

Лаврентьева Л. С. Культура русского народа: Обычаи. Обряды. Занятия. Фольклор / Л. С. Лаврентьева, Ю. Й. Смирнов. — СПб.: Паритет, 2005. — 448 с.

Лазуренко В. Від роду до роду: Громад. життя і побут укр. селянства у другій половині XIX ст. / В. Лазуренко, С. Крохмаль. — Черкаси: Ваш дім, 2004. — 91 с.

Лазуренко В. М. Каравани українського степу: (Особливості чумац. промислу в Україні у XVI-XIX ст.) / В. Лазаренко, Ю. Вовкотруб. — Черкаси: Ваш дім, 2004. — 73 с.

Лозко Г. Коло Свароже: Відроджені традиції. — К.: Укр. письменник, 2004. — 222 с.: ілюстр.

Лозко Г. Українське народознавство. — 2-ге вид., доп. та перероб. — К.: АртЕк, 2004. — 472 с.: ілюстр.

Малова-Малкович П. М. З Карпатських джерел: Фолькл.-етногр. — Чернівці: МВІЦ "Місто", 2004. — 174 с.: ілюстр.

Мамоян Т. Курды в Украине: Кратко из истории курд. народа. — К.: Этнос, 2005. — 271 с.

Марчук З. Українське весілля: генеалогія обряду. — Рівне: Волинські обереги, 2004. — 83 с.

Махній М. М. Етніка: Науково-пізнавальні нариси / М. М. Махній, Ю. А. Русанов; Відп. ред. О. П. Реєнт; Чернігів. держ. пед. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. — К., 2004. — 232 с.

Мицель М. Евреи Украины в 1943-1953 гг.: Очерки документ. истории. — К.: Дух і Літера, 2004. — 232 с.

Міжнаціональні відносини і національні меншини України: стан, перепективи / Упоряд. Р. Чілачава, Т. Пилипенко; За ред. Р. Чілачави. — К.: Голов. спец. редакція літ. мовами нац. меншин України, 2004. — 384 с.

Момрик А. П. Формування концепцій етногенезу українського народу (історіографія проблеми): Автореф. дис... канд. іст. наук / НАН України. ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. — К., 2005. — 19 с.

Москва. Быт XIV — XIX века / Сост. А. Р. Андреев. — М.: Крафт, 2005. — 336 с.

Мусаева У. К. Подвижники крымской этнографии 1921-1941: Ист. очерки. — Симферополь: Таврия, 2004. — 212 с.

Нариси з історії та культури євреїв України. — К.: Дух і Літера, 2004. — 440 с.

Некрылова А. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVI — начало XX века. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — 256 с. — (Искусство жизни).

Немцы в России: Ист.-докум. изд. / Отв. ред. Г. Смагина. — СПб.: Лики России, 2004. — 256 с.

Немцы Санкт-Петербурга: наука, культура, образование: Сб. ст. / Отв. ред. Г. Смагина. — СПб.: Росток, 2005. — 640 с.

Немцы Херсонщины: Аннотир. перечень дел Гос. арх. Херсон. обл. (1919-1930). — Одесса: Астропринт, 2002. — 167 с.

Охріменко Г. В. Розвиток керамічного виробництва на Волині (археолог., етнографічний, мистецький аспекти) / Г. Охріменко, М. Кучинко, Н. Кубицька; Волин. держ. ун-т ім. Л. Українки. — Луцьк: Волин. обл. друк., 2003. — 246 с.

Петрик В. М. Демонологія: еволюція та сучасний стан: Навч. посібник / В. М. Петрик, В. В. Остроухов. — К.: Кондор, 2005. — 190 с.

Півторак Г. Походження українців, росіян, білорусів та їхніх мов: Міфи та правда про трьох братів слов'янських зі "спільної колиски" / Відп. ред. В. Г. Скляренко; НАН України. Ін-т мовознавства ім. О. Потебні. — 2-ге вид., доповн. — К.: Арістей, 2004. — 179 с.

Попок А. А. Українці на Далекому Сході: організації, події, персоналії: Довідник. — К.: Альтерпрес, 2004. — 360 с.: ілюстр.

Проблеми охорони та дослідження української етнографічної спадщини / НАН України. ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, Держ. музей нар. архітектури та побуту України; Голов. ред. Г. Скрипник. — К., 2005. — 203 с. — (Музей нар. архітектури та побуту).

Русский народ: Полная иллюстрированная энциклопедия. — М.: ЭКСМО, 2005. — 362 с.

Савчук Б. Українська етнологія. — Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2004. — 559 с.

Седакова О. А. Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян. — М.: Индрик, 2004. — 320 с. (Традицион. духов. культура славян. Соврем. исследования).

Сележан Й. Ю. Основи національного виховання (Українознавство: іст., філос.-релігієзнавчий аспекти): Хрестоматія. — Чернівці: Книги-XXI, 2005. — 306 с.

Сележан Й. Ю. Основи національного виховання (Українознавство: ритуально-міфологічна, звичаєва та обрядова культура українців): Хрестоматія. — Чернівці: Книги-XXI, 2005. — 272 с.

Скуратівський В. "Я вас, бджоли, благословляю..." — К.: Техніка, 2005. — 318 с. — (Нар. джерела).

Слезкин Ю. Эра Меркурия: Евреи в современном мире. — М.: Новое лит. обозрение, 2004. — 544 с.

Современные трансформации российской культуры / Отв. ред. И. В. Кондаков. — М.: Наука, 2005. — 751 с. — (Россия на перекрестке культур).

Социальная трансформация и межэтнические отношения на Правобережной Украине: 19 — начало 20 вв.: Сб. ст. / Науч. ред. К. Мацузато. — М.: РОССПЭН, 2005. — 224 с.

Титаренко В. П. Українські народні промисли: естетичні аспекти. — Полтава: АСМІ, 2004. — 250 с.

Тодд М. Варвары: Древние германцы: Быт, религия, культура / Пер. с англ. — М.: Центрполиграф, 2005. — 223 с.

Уитлок Р. Майя: Быт, религия, культура / Пер. с англ. — М.: Центрполитграф, 2005. — 191 с.

Український VATERLAND. — Дніпропетровськ: Січ, 2005. — 182 с.

Українці: Свята. Традиції. Звичаї / Уклад. І. Коверець. — Донецьк: ТОВ Альфа-Прес, 2004. — 302 с.

Фурсова Е. Ф. Очерки традиционной культуры украинских переселенцев Сибири XIX — первой трети XX века (по материалам Новосибирской области). Ч. 1 / Новосиб. гос. пед. ун-т. Местная нац. культ. автономия украинцев / Е. Ф. Фурсова, Л. И. Васеха. — Новосибирск, 2004. — 189 с.

Хорев В. А. Польша и поляки глазами русских литераторов: Этнолог. очерки. — М.: Индрик, 2005. — 232 с.

Чередниченко Д. Павло Чубинський / За заг. ред. В. А. Смолія. — К.: ВД Альтернативи, 2005. — 376 с.: ілюстр. — (Особистість і доба).

Чубинський П. Труды этнографическо-статистической экспедиции въ западно-русскій край / Упоряд. Н. Муніч, В. Серебрій. — К.: СПД Т. Соловей, 2004. — 126 с. — Репринт. вид. Вих. дан. ориг.: СПб., 1872-1878.

Шангина И. Русские праздники. От святок до святок. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — 272 с. — (Искусство жизни).

Щокін Г. Виникнення давніх євреїв та подальший розвиток їхнього культу. — К.: МАУП, 2005. — 152 с.

Этнос и культура в условиях общественных трансформаций / Отв. ред. В. А. Тураев. — Владивосток: Дальнаука, 2004. — 211 с.

НАРОДНЕ МИСТЕЦТВО

Винничук В. Орнаменти у вишивці та ткацтві Волині: зразки орнаментного мистецтва. — Луцьк: Надстир'я, 2004. — 160 с.

Комиссаржевский Ф. История костюма. — М.: АСТ, АСТРЕЛЬ, ЛЮКС, 2005. — 336 с.

Найден О. С. Образ воїна в українському фольклорі: Семантичні та образні аспекти. — К.: Стилос, 2005. — 260 с.: ілюстр.

Манько В. Українська народна писанка. — 2-ге вид., доповн. — Л.: Свічадо, 2005. — 41 с.

Народні танці Волині і Волинського Полісся у записах Миколи Полятикіна / Управління культури Волин. обл. держ. адміністрації. — Луцьк: Волин. обл. друкарня, 2005. — 108 с.

Петухова В. Мягкая игрушка / В. Петухова, Е. Ширшикова. — М.: Нар. творчество, 2005. — 184 с.: ил.

Світ української писанки / Упоряд.: С. П. Сітько, Т. Є. Русанова. — К.: Кондор, 2005. — 96 с.

Селівачов М. Лексикон української орнаментики: (Іконографія, номінація, стилістика, типологія) / НАН України. ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. — К.: Ред. вісника "АНТ", 2005. — 400 с.: ілюстр.

Соломченко О. Г. Писанки Українських Карпат. — Ужгород: Карпати, 2004. — 239 с.: ілюстр.

Студії мистецтвознавчі: Архітектура. Образотворче та декоративно-ужиткове мистецтво. — К.: ІМФЕ, 2004-2005. — Ч. 3(7). — 140 с.; Ч. 1(9). — 139 с.; Ч. 3(11). — 139 с.

Á³áë³îãðàô³þ ï³äãîòóâàëà Î. Î. Ðî°íêî

ÇÌ²ÑÒ ÆÓÐÍÀËÓ "ÍÀÐÎÄÍÀ ÒÂÎÐ×²ÑÒÜ ÒÀ ÅÒÍÎÃÐÀÔ²ß"
ÇÀ 2005 Ð²Ê

Ç ³ñòîð³¿ íàóêè ³ êóëüòóðè

Козар Лідія. Марія Грінченко в історії української фольклористики, № 6, С. 36.
Козар Лідія. Подвижницька праця культурно-освітнього діяча і збирача українського фольклору, № 1, С. 33.
Павличко Дмитро. Українська національна ідея та її значення для утвердження державної незалежності України, № 1, С. 7.
Поліщук Нінель. З історії відділу етнології російського народу Інституту Етнології та Антропології РАН, № 4, С. 23.
Старовойтенко Інна. Натхненний трудівник на ниві національного відродження України, № 1, С. 21.
Таран Олена. Сергій Іванович Руденко - учень Федора Вовка та вчитель Льва Гумільова, № 2, С. 31.
Яременко Василь. Тарас Шевченко про чумацтво, його звичаї та пісні, № 2, С. 21.

Íàóêà ³ ñó÷àñí³ñòü

Ахатова Фаріда. Український фольклорист і етнограф Василь Бабенко, № 2, С. 40.
Бежан-Волк Інна. Гендерні дослідження: актуальні проблеми і перспективи розвитку, № 2, С. 37.
Іваницький Анатолій. Музично-етнографічні польові дослідження, № 4, С. 9.
Китова Світлана. Рушник: мистецтво і промисел, № 5, С. 66.
Крамар Ростислав. Польські католики в дискусії про ЄС, № 2, С. 44.
Мушинка Микола. Музей визвольної боротьби України і сучасний стан його фондів, № 4, С. 4.
Скляр Володимир. Етнодемографічні процеси в столиці України, № 4, С. 15.
Сополига Мирослав. Народне мистецтво в житлово-побутовій культурі українців Словаччини, № 5, С. 61.

Íàóêîâ³ ã³ïîòåçè

Новик Михайло. Остання таємниця Богдана Хмельницького: обставини поховання і місцезнаходження могили гетьмана, № 6, С. 46.

Åòíîïîë³òîëîã³ÿ

Куртяк Василь. Вплив етнічного фактору на формування програм і діяльність політичних партій в Україні в 1917-1920 рр., № 3, С. 90.

Äî 150-ð³÷÷ÿ â³ä äíÿ íàðîäæåííÿ Äìèòðà ßâîðíèöüêîãî

Листи Д. І. Яворницького до В. Г. Кравченка, № 5, С. 5.
Листи Д. І. Яворницького до М. К. Сергіїва, № 5, С. 6.
Матеріали з рукописної збірки Д. І. Яворницького "Український простолюд в його творчості", № 5, С. 7.

Äî 125-ð³÷÷ÿ â³ä äíÿ íàðîäæåííÿ Êëèìåíòà Êâ³òêè

Іваницький Анатолій. Перевидання "Українських народних мелодій" К. Квітки: наукове значення і проблематика, № 6, С. 4.

Äî 110-ð³÷÷ÿ â³ä äíÿ íàðîäæåííÿ Ìàêñèìà Ðèëüñüêîãî

Зінич Володимир. Максим Рильський як науковий наставник повоєнного покоління народознавців України, № 2, С. 16.
Рильський Максим. Із давніх літ, № 2, С. 4.
Руда Тетяна. Максим Рильський як теоретик перекладу, № 3, С. 4.
Фільц Богдана. Корифей української культури XX століття, № 2, С. 12.

Íàóêîâà äèñêóñ³ÿ

Ç àðõ³â³â, êîëåêö³é òà ð³äê³ñíèõ âèäàíü

Þâ³ëå¿ òà ïàì'ÿòí³ äàòè

²ç çàðóá³æíî¿ åòíîëîã³¿

Ðîçâ³äêè ³ ìàòåð³àëè

Íàðèñè òà åòþäè

Ñòîð³íêà ìîëîäîãî äîñë³äíèêà

Îãëÿäè, ðåöåíç³¿, àíîòàö³¿

Õðîí³êà

Ó íàðîäîçíàâö³â Êðèìó

Ç åêñïåäèö³éíèõ ìàòåð³àë³â

Íåêðîëîãè